

Tesis Doctoral



EL PROBLEMA DE LA MUERTE

(EN BLANCHOT, CAMUS, DERRIDA Y LEVINAS)

José A. Vázquez Valencia

Director: Jorge Pérez de Tudela Velasco

Madrid 2019



**Universidad Autónoma
de Madrid**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

TESIS DOCTORAL

(2019)

**EL PROBLEMA DE LA MUERTE
(EN BLANCHOT, CAMUS, DERRIDA Y LEVINAS)**

José A. Vázquez Valencia

Director: Jorge Pérez de Tudela Velasco

Departamento de Filosofía

ÍNDICE

I) – La muerte para el ser humano	10
1) – Antropología de la muerte	11
2) – La muerte filosófica	30
2.1.) – Breve desarrollo histórico-filosófico sobre la muerte	30
2.1.1.) – La muerte en dos pensadores del siglo XX	42
2.2.) – Interpretaciones sobre la muerte en la Historia de la Filosofía	58
 II) – Maurice Blanchot	72
1) – Introducción al pensamiento de Maurice Blanchot	75
2) – La condición mortal humana	77
3) – La muerte del otro	98
4) – Blanchot en una idea	111
 III) – Albert Camus	112
1) – Introducción al pensamiento de Albert Camus	113
2) – La filosofía camusiana dentro de esta Tesis	115
3) – La muerte camusiana	124
3.1.) – El hombre absurdo	126
4) – La muerte en Albert Camus	136
4.1.) – Las formas de muerte para el ser humano	148
4.1.1.) – Suicidio	150
4.1.2.) – Muerte trágica	152
a) – Asesinato	152
b) – Muerte colectiva	163
c) – Muerte individual	166
d) – Muerte por enfermedad	173
e) – Muerte aceptada	174
5) – La conclusión camusiana: muerte y felicidad	178
 IV) – Jacques Derrida	185
1) – Introducción al pensamiento de Jacques Derrida	186

2) – La filosofía de Jacques Derrida	188
3) – La muerte como esencia humana	199
4) – La preparación para la muerte	215
5) – Muerte individual	225
6) – La muerte del otro	236
7) – Muerte colectiva	242
 V) – Emmanuel Levinas	 244
1) –Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas	245
2) – Levinas en esta Tesis	246
3) – La condición mortal humana	261
4) – La muerte del yo y la relación con el otro	276
 Conclusión	 293
1) – La esencia mortal humana	295
2) – El yo mortal	310
3) – El yo y la muerte del otro	321
 Bibliografía	 332
1) Fuentes	332
2) Bibliografía secundaria	335
2.1.) – Monografías y otras fuentes	335
2.2.) – Artículos	343
2.3.) – Revistas	343
2.3.) – Páginas web	344

AGRADECIMIENTOS

La idea de escribir esta tesis surgió hace unos quince años, cuando terminé de cursar mis estudios de Licenciatura en Filosofía y a raíz de varias conversaciones con el profesor Jorge Pérez de Tudela Velasco. Como subrayaré más adelante, fue la vocación filosófica, y no consideraciones de índole material, la que me llevó a empezar la carrera de Filosofía. Como lo que me movía pues era el afán de saber, y nunca he perdido el interés por seguir formándome me propuse ya entonces culminar mis estudios con la realización de un trabajo que me permitiese obtener el título Doctor. En cuanto a la elección del problema de la muerte como objeto de investigación quiero recordar que surgió en mí por las mismas o parecidas fechas. Naturalmente no pretendo ser el primero que haya descubierto la importancia de esta cuestión, y aún menos desde el punto de vista filosófico. Que la muerte (meditar sobre ella, prepararse para ella, hacerse cargo de su significado para el ser humano) es un tema de primera magnitud para la reflexión filosófica, al menos desde Platón, era algo que no podía dejarse de advertir en las exposiciones de los profesores y profesoras que iban ocupando sucesivamente las aulas. Pero, tampoco resultaba difícil comprobar que se trataba de una cuestión mucho más enraizada en la existencia que otros campos de estudio más abstractos a los que también se nos daba acceso. Supongo que fue entonces cuando decidí que la pregunta acerca de la muerte, su sentido o su falta de sentido se convertiría algún día en el tema de mi futura Tesis Doctoral. Quizá también podría añadir que fue esa forma de comprender la condición mortal de los seres humanos la que más adelante me llevaría a centrar mi interés todavía muy poco perfilado por autores que pudieran ser más o menos considerados como existencialistas.

La idea pues, estaba en mi mente durante el último curso; pero fue durante la realización de los cursos de doctorado cuando llegó a concretarse más. Cursé, en efecto los cinco cursos entonces reglamentarios que por cierto versaron respectivamente sobre: “Platón: Parménides”, “Filosofía y política en la obra de Nietzsche”, “Conversación y philia. Genealogía del debate filosófico”, “La cosmología de Platón” y “Arte y política en el Romanticismo”. Naturalmente ninguno de estos cursos torció mi vocación filosófica y mi deseo de ampliar conocimientos, todo lo contrario. Pero lo que sí recuerdo con toda claridad las conversaciones, acerca de la cuestión de la muerte que

por entonces mantuve con quien luego sería mi Director de Tesis. En ellas, y a consecuencia de alguna sugerencia suya me vi llevado a ocuparme de la obra de Albert Camus que finalmente constituyó el autor analizado en el trabajo de investigación que presenté para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA) vigente en aquel entonces. Trabajo titulado “La muerte en Albert Camus en las obras *L'étranger*, *La peste* y *La mort heureuse* y que fue calificado de sobresaliente en su momento. He de reconocer que mi proyecto inicial (o más bien, o diría más bien mi sueño inicial) era nada menos que cometer un balance global del concepto de muerte a lo largo de la Historia de la Filosofía. Puede que me llevara a ello un gusto por la Historia que siempre me ha acompañado y que en efecto se tradujo en la decisión, tomada en el 2006, de comenzar estudios complementarios de lo que era Licenciatura en “Geografía, Historia e Historia del Arte” y en la actualidad se ha reducido a Grado en “Geografía e Historia”. Estudios en los que he completado más de dos cursos y en los que espero acabar en un plazo razonable. Un proyecto como aquel, obviamente no he podido realizarlo. Sin embargo, huellas de los primeros esbozos de los primeros trabajos preparatorios sí podrán encontrarse en las páginas que esta Tesis como se verá dedica a algunos momentos privilegiados en la historia de la relación humana con la muerte. Contribuyó decisivamente a perfilar el ámbito de estudio, una vez más mi Director de Tesis, quien me aconsejó ampliar el trabajo ya realizado sobre Camus, profundizando en sus escritos y al propio tiempo, incluyendo en el análisis propuestas de otros pensadores franceses de la misma o próxima órbita intelectual. Convencido por sus razones aparqué temporalmente el propósito de redactar algo así como una historia general del concepto de muerte (propósito ciertamente inadecuado para una Tesis Doctoral) y acepté centrarme en el fragmento de historia intelectual aquí tratado con vistas a enfrentarme eventualmente al plan inicial más tarde. La intención de fondo que me empujaba, sin embargo, sigue siendo la misma: sacar a la luz, como tantas veces se ha señalado ha llegado a ser un tabú en nuestra civilización, y se ha pretendido ocultar cuando en la Antigüedad era algo pensado y algo vivido. Lo haya conseguido o no mi meta siempre fue provocar una nueva reflexión sobre ella, hecha con ojos actuales. El lector decidirá si con ello he aportado algo o no a la Historia de la Filosofía. La culminación de este proyecto no ha sido sencilla a consecuencia de la escasez de tiempo que me ha permitido una vida laboral intensa a la que, por otro lado, no me ha sido posible renunciar por razones económicas. No me importa que por lo demás ciertas dificultades personales experimentadas en los últimos años han ido retrasado mi trabajo

convirtiéndose en problemáticas tanto la justificación para, en general, escribir una Tesis Doctoral cuanto, en particular esta que ahora presento. Pero, como se puede ver, la idea jamás dejó de estar en mi mente, y bien podría decir que nunca llegué a perder la ilusión. A esto hay que sumarle el constante apoyo que el profesor Pérez de Tudela, cuya paciencia, a todo lo largo de todos los años, nunca le agradeceré bastante, ha brindado a este proyecto mío; apoyo y ánimos que me han llevado a terminar esta tesis. Por ello, el primer y más especial agradecimiento es al profesor Pérez de Tudela.

Llegar a este momento ha sido complicado. Pude estudiar la carrera gracias al esfuerzo de mis padres, a los que les agradezco su apoyo y ayuda durante toda mi vida, así como a su empeño en que fuera a la Universidad, cosa que en algún momento no parecía muy posible. A esto hay que sumar el poder disfrutar de la beca de “Exención de pagos públicos” lo que me facilitó la matrícula durante los cuatro años de Licenciatura. Por lo que también quiero agradecer desde aquí esta posibilidad a la Comunidad de Madrid que me permitió estudiar en una universidad pública de gran prestigio como es la Universidad Autónoma de Madrid. Quiero dar también las gracias al conjunto de profesores pertenecientes a los departamentos implicados en la docencia de la filosofía (Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia y Antropología Social y Pensamiento Español) de la Universidad Autónoma de Madrid que me formaron durante estos años (2000-2004) y que me hicieron interesarme todavía más por la Filosofía, a pesar de que socialmente no era una salida muy reconocida. Gracias a las clases de profesores como Enrique Alonso, Gabriel Aranzueque, Félix Duque, José Emilio Estebán Enguita, Ángel Gabilondo, José Hierro, José Luis Mora, Javier Sádaba, Purificación Sánchez, el propio Jorge Pérez de Tudela y muchos otros que podría seguir mencionando. El interés inicial por la Filosofía que me llevó a matricularme en la carrera no sólo decayó nunca, sino que puedo decir que siguió (y ha seguido hasta hoy) acrecentándose.

Durante esos años de carrera, como es natural, no sólo tuve ocasión de entrar en contacto con profesores sino también con compañeros embarcados en la misma aventura. Compañeros entonces a muchos de los cuales hoy puedo llamar además amigos. Por lo que recuerdo, hubo entre nosotros un excelente ambiente que tampoco puedo que agradecer. Aunque fuimos un grupo que, si la memoria no me falla, no solíamos faltar demasiado a clase, tampoco faltó nunca entre nosotros esa solidaridad

normal entre estudiantes que comparan sus apuntes o que, ya en la biblioteca, se prestan mutuamente ayuda para comprender determinados conceptos abstrusos que, con el tiempo, se nos fueron clarificando a todos. Como suele suceder, cada uno se defendía mejor en algunos campos que en otros y entre todos nos ayudábamos a comprenderlos. Gonzalo, Jesús, Pepa son algunas de esas personas que estuvieron ahí siempre, y otros que se fueron incorporando. También quiero agradecer su apoyo para lograr sacar “Bajo Palabra”, una revista auspiciada por los otros, y que inmediatamente contó con el apoyo financiero de las instituciones académicas implicadas, que sirvió para dar a conocer los primeros trabajos de los estudiantes que lo desearan. Guardo un excelente recuerdo de aquellos primeros años de la revista, cuando su concepción era prácticamente artesanal y los que en ella escribimos contábamos con poco más de veinte años. Posteriormente y felizmente el proyecto no ha dejado nunca de crecer. Otras personas se incorporaron a la aventura haciendo que aumentara sin cesar su potencial humano. En este contexto, me parece de justicia reconocer públicamente la excelente labor e impulso decisivos dados desde hace unos años a la revista por su actual directora Delia Manzanero. Me gustaría pensar que esta Tesis Doctoral responde a la misma curiosidad filosófica que me llevó a las aulas de la Universidad Autónoma primero y que hizo apostar por la creación de una publicación hoy tan exitosa como es “Bajo Palabra”.

En un plano más familiar quiero agradecer también a mi hermano, el ejemplo de su interés, dentro de su campo, por continuar su formación y terminar su Tesis. Es un precedente que me sirvió como empujón final para poder culminar este proyecto. Creo que la vida ha sido generosa conmigo proporcionándome con él un auténtico modelo de curiosidad intelectual, de constancia en la formación y de saber cada vez más. A partir de él vinieron tres personitas (Álvaro, Alba y Fátima) que siempre te hacen estar feliz cuando compartes con ellos tiempo.

Acordarme también de mis amigos y amigas fuera de la Universidad, esas personas que me han ido acompañando por los pasos que hemos ido dando en esta vida.

Y, para terminar, especialmente mostrar mi agradecimiento a mi mujer, Rosa, primero amiga y después esposa, que me trajo su compañía y la de otra personita muy importante para mí, Mar. Y más tarde, la vida de mi Marta. Gracias a ellas por compartir su vida conmigo y por ser la motivación que me ha llevado a seguir

avanzando, a seguir evolucionando y a entrar en contacto con facetas de la vida que desconocía. Gracias por su apoyo, por la fuerza que me dan, por su ánimo y por estar ahí cuando se necesita una sonrisa.

“Muchos mueren demasiado tarde, y algunos mueren demasiado pronto. Todavía suena extraña esta doctrina: “Muere a tiempo”.

Morir a tiempo: eso es lo que Zaratustra enseña.

En verdad, quien no vive nunca a tiempo, ¿cómo va a morir a tiempo? ¡Ojalá no hubiera nacido jamás! – Esto es lo que aconsejan los superfluos.

Pero también los superfluos se dan importancia con su muerte, y también la nuez más vacía de todas quiere ser cascada.

Todos dan importancia al morir: pero la muerte no es todavía una fiesta. Los hombres no han aprendido aún cómo se celebran las fiestas más bellas.

Yo os muestro la muerte consumadora, que es para los vivos un aguijón y una promesa.

Aquel que se realiza de manera completa muere su muerte victoriosamente, rodeado de personas que esperan y prometen.

¡Así se debería aprender a morir; y no debería haber fiesta alguna en que uno de esos moribundos no santificase los juramentos de los vivos!”¹

¹ Nietzsche, F: *“Así habló Zaratustra”*. Alianza Editorial, trad, Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 1972, pág. 114.

Este autor es la influencia básica de los filósofos que se van a estudiar en esta Tesis.

I) -LA MUERTE PARA EL SER HUMANO

Para hablar sobre la muerte, se debe enfocar este concepto desde dos perspectivas: la antropológica y la filosófica. Ambas están muy relacionadas dado que las dos se ocupan del significado y sentido que tiene para el ser humano. Obviamente, la visión es distinta según la línea que se estudie, pero es indispensable, para poder enfocar bien el tema de esta Tesis, que se trate de las dos.

Por ello, en este capítulo se hablará de lo que es la muerte para el hombre desde ambas perspectivas. Primero, se abordará la cuestión relacionándola con la Antropología; ciencia básica a la hora de estudiar el ser humano. Para ello, se han utilizado libros de esta ciencia pero, a la vez, relacionados con la Filosofía, lo que se denomina Antropología Filosófica. El planteamiento es introducir este concepto de manera básica para facilitar el entendimiento de la cuestión fundamental de esta Tesis. Después de este estudio, en segundo lugar, se verá la reflexión sobre la muerte desde la Filosofía pero de manera general. De esta manera, se contextualizará esta cuestión, además de dar un por qué a este estudio, demostrando la importancia que este concepto ha tenido a lo largo de la historia de la Filosofía. Se abordará desde libros genéricos sobre este tema, aunque en algún momento se pueda mencionar a algún autor más específicamente para reforzar la línea de investigación de este trabajo. El planteamiento no es hacer un recorrido histórico, porque en estas breves páginas es imposible realizarlo de manera detallada y tampoco es la intención de esta Tesis cuyo tema es más preciso, pero sí señalar aspectos que se consideran relevantes como base para la realización de este texto.

Y después, a esas dos perspectivas se añadirá una tercera que explicará la muerte dentro del existencialismo, como introducción a los pensadores que se estudiarán en capítulos posteriores. El proyecto que se perseguirá en esta parte es analizar el concepto de la muerte a nivel general dentro de esta corriente filosófica. De esta manera, se dará una base más concreta al posterior estudio que se realiza en esta Tesis. Además, también se explicará por qué se ha seleccionado a Camus, Derrida, Blanchot y Levinas entre todos los autores que se pueden relacionar, en mayor o menor medida, con la corriente de pensamiento existencialista.

1) Antropología de la muerte.

La muerte ha acompañado al ser humano desde el inicio de sus días. El ser humano lo ha percibido como algo seguro, como lo único cierto, que acontecerá en su futuro, comprobando la imposibilidad física de superarlo. Con lo que, el hombre se ve abocado a su mortalidad, por eso, las diferentes culturas han enfocado este tema desde diversas perspectivas.

Un postulado general de la Antropología es concebir este acontecimiento como un proceso desarrollado por la mente del hombre a lo largo de su vida; con lo que se ha evolucionado desde las culturas antiguas cuando este hecho se veía como algo natural, algo humano, a considerarse en tiempos más modernos como un tema tabú, que se oculta y se esconde a los ojos del público en general.

Alrededor de la concepción sobre este tránsito se han creado infinitud de mitos que hablan tanto del origen de la vida como del final de la misma, siempre buscando una explicación sobre por qué el ser humano muere. Toda cultura, en general, ha creado un mito en el que se explica este proceso de manera que las personas sean capaces de entender e incluso aceptar dicho acontecimiento. Obviamente, siempre desde su propia perspectiva. La muerte, a veces en estos mitos, se entiende como un viaje que es conveniente preparar con mucho cuidado para que el difunto abandone solo y sin contratiempos, para su alma, el mundo que se denomina “de los vivos”. Los enfoques y explicaciones son múltiples, a la vez que las formas que se dan para que este camino sea fructífero para el alma del hombre. Esta es la reflexión que desarrollan estos mitos, queriendo ayudar a la inteligencia humana a comprender qué sucede y por qué acontece. El ser humano necesita una explicación y cada cultura, desde su mitología, intenta dársela. A partir de estos primeros mitos se han originado multitud de relatos que hablan de un mundo futuro, donde la persona que muere permanecerá eternamente, o, también, de las reencarnaciones por las que pasará el sujeto en cuestión, yendo, a lo largo de la eternidad, de cuerpo mortal en cuerpo mortal. La mitología posee una rica creatividad que ha permitido el desarrollo de estos relatos, además de las diferentes interpretaciones que libremente se pueden hacer de ellos.

También, los mitos fijan cómo realizar los diferentes ritos para que el viaje del difunto sea fructífero. Uno que se repite en diversas culturas es la doctrina de la purificación. La persona tiene que abandonar el mundo de los vivos y entrar, progresivamente, en el mundo de los muertos. Muchas veces, un factor que dificulta esta transición es el propio cuerpo, porque se concibe como una influencia negativa para el alma. Ahora bien, son muchos los ritos de purificación que muestran lo que el difunto debe realizar, e incluso, los mismos familiares como ayuda al muerto. Por ejemplo, un caso cercano dentro de la cultura occidental es la confesión de los pecados dentro del cristianismo, que sumada a la unción de enfermos redime al moribundo², consiguiendo que el difunto llegue al Juicio Final sin pecado, lo que le da acceso a la vida eterna en el paraíso cristiano. Otro caso, mencionando una comparación, es la creencia que se tenía en el Antiguo Egipto cuando se momificaban los cuerpos de los faraones con la intención de que permanecieran impolutos para la posteridad, como símbolo de victoria sobre el tiempo mismo.

La creación de estos mitos se ha basado en una concepción: la división del ser humano en cuerpo y alma. Un algo material, perteneciente al mundo físico, fuente de pasiones mundanas y soporte de un algo espiritual, nexo de unión entre el mismo ser humano y lo divino. La creencia en este aspecto humano ha llevado a muchas culturas a crear estos mitos para la contestación de diversos interrogantes que el ser humano se hace. La relación que se establece entre estos dos elementos es distinta desde la cultura en la que se realice, pero en la mayoría de las ocasiones, el plano espiritual está por encima del plano material, teniendo incluso concepciones negativas sobre el cuerpo.

Los primeros textos que hablan sobre la relación del hombre con su fallecimiento son *El libro de los muertos de los antiguos egipcios*, *El libro tibetano de los muertos* y el *Poema de Gilgamesh*. Por ello, es básico realizar una breve referencia a lo que, en estos libros, se dice de la muerte.

² A lo largo de la vida, el ser humano debe practicar la confesión de los pecados para ir purificando su alma, culminando, momentos antes de morir, con la unción del enfermo, como último símbolo de arrepentimiento para la salvación del moribundo, que fallece, según este rito, limpio de todo pecado y, por tanto, preparado para la salvación que ofrece el Cielo.

Uno de los textos antiguos que trata sobre la muerte el *Poema de Gilgamesh*³. En él, se narra la historia de Gilgamesh⁴ que a consecuencia de la muerte de su querido amigo Enkidu, ve lo que es la muerte y ante el temor que ésta le suscita, inicia el camino en busca de la inmortalidad⁵. En las primeras tablillas se relata esta muerte y cómo Gilgamesh siente miedo hacia ella:

*“Gilgamesh llora por causa de su amigo Enkidu,
llorando amargamente, vaga por la estepa:
- “¿Debo ir yo también? ¿No seré semejante a Enkidu?
La angustia ha entrado en mis entrañas,
el temor por la muerte me hace vagar por la estepa.
Para encontrar a Utnapishtim (inmortalidad), el hijo de Ubartutu,*

³ Se utilizará la siguiente traducción: *Poema de Gilgamesh*. Tecnos, trad. Federico Lara Peinado, Madrid, 2003. Existen otras traducciones que se tienen que tener en cuenta: a) *Gilgamesh o la conquista de la inmortalidad*. Trotta, trad. Francisco del Río Sánchez, Madrid, 2007; b) *Epopéya de Gilgamesh rey de Uruk*. Trotta, trad. Joaquín Sanmartín, Madrid, 2005.

⁴ Sobre esta obra: “*El Poema de Gilgamesh es, además de una de las más grandes obras de la literatura antigua, posiblemente el texto mesopotámico que mejor puede ilustrar acerca de la concepción que de la muerte tenían los hombres (sumerios, acadios, babilonios y asirios) que vivían a lo largo de los ríos Éufrates y Tigris. Históricamente, este poema debe situarse a comienzos de la época sumeria, en el tercer milenio antes de Cristo (aunque con dudas, se puede admitir que Gilgamesh fue realmente rey de Uruk en torno al 2750 a.C.) pero que tuvieron que pasar varios siglos antes de ser fijado por escrito. Dicha fijación pasó por tres momentos: la versión paleobabilónica, la redacción cassita y la versión asiria. Un proceso de elaboración cuyos límites estarían entre el 2500 y el 650 a.C., fecha en la que el texto ya se encontraba en la biblioteca del rey asirio Asurbanipal*” (de León Azcárate, J.L.: *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2000, págs. 54-55).

⁵ De forma más completa: “*Hagamos un rápido recorrido por el contenido del poema: Gilgamesh, hijo de la diosa Ninsun y de un mortal, es rey de Uruk. Gran constructor, hace de su ciudad una fortaleza inexpugnable. Es un déspota cruel y todas las mujeres sirven a su placer. Sus súbditos, aplastados por la opresión, suplican a los dioses que les libren de él; los dioses Anu y Aruru deciden entonces suscitar un gigante para combatirlo y matarlo. Es Enkidu, gigante salvaje que no conoce la civilización y vive entre fieras. Gilgamesh, avisado por un cazador, decide enviar a una hieródula para seducir a Enkidu, lo que consigue, iniciando así el proceso de civilización del gigante. Enkidu se dirige a la ciudad para enfrentarse a Gilgamesh, avisado esta vez en sueños interpretados por su madre (hasta aquí la tablilla I). En el duro combate Gilgamesh queda en desventaja que no es aprovechada por Enkidu, admirando éste el valor de su rival, y terminan haciéndose amigos (tablilla II). A partir de aquí comienzan una serie de aventuras en las que los dos nuevos amigos son protagonistas: derrotan y matan al terrible gigante Humbaba que habitaba en el Bosque de los Cedros (tablillas III-IV); Gilgamesh, conocedor del cruel destino sufrido por sus amantes anteriores, rechaza los amores de la diosa Ishtar, quien, despechada, presiona a su padre Anu a crear al Toro Celeste para matar al rey de Uruk, pero Enkidu logra matar al Toro e insulta a la diosa (tablilla VI). Como consecuencia de la muerte de Humbaba, del Toro Celeste y de los desprecios a la diosa Ishtar, el dios Enlil decreta y causa la muerte de Enkidu (tablilla VII), lo que provoca el dolor y el lamento funerario de Gilgamesh (tablilla VIII). Éste, ante el temor de la muerte, decide buscar la inmortalidad y se dirige al encuentro de Utnapishtim, el único superviviente del diluvio provocado por los dioses y único hombre, junto con su mujer, que había alcanzado la inmortalidad, lográndole encontrar tras un azaroso viaje por lugares nunca atravesados por mortales (tablillas IX-X). Aunque Gilgamesh no consigue la inmortalidad al no superar la prueba que le pone Utnapishtim, no dormir durante seis días y siete noches, obtiene de éste la planta de la eterna juventud que, fatalmente, le es arrebatada por una serpiente. Gilgamesh, fracasado en su búsqueda, retorna a Uruk (tablilla XI)*” (de León Azcárate, J.L.: *La muerte y su imaginario...*, cit., págs. 55-56).

*he emprendido el camino y marchó sin perder tiempo”.*⁶

Por ello, Gilgamesh busca el don de la vida, la inmortalidad, para no temer a la muerte. A lo largo del texto se relatan las situaciones que va viviendo el protagonista en busca de su deseo, siguiendo el camino que cree que le llevará a la consecución de la inmortalidad. El relato continúa así:

*“Gilgamesh, abriendo la boca, dijo al hombre-escorpión:
- “Si he hecho tan largo viaje,
es para ir a ver a Utnapishtim, mi padre,
que pudo asistir a un consejo de los dioses y allí logró el don de la Vida.
Quiero preguntarle sobre la muerte y sobre la Vida”.*”⁷

Pero durante ese camino, el pesar que tiene continúa, ya que la muerte de su amigo le hace seguir temiendo por la muerte. Esta motivación no cesa en todo el relato y Gilgamesh lo enseña ante los personajes que se cruzan en su camino, buscando la orientación necesaria para que le ayuden a conseguir la inmortalidad. Así dice:

*“Si la angustia ha entrado en mis entrañas,
si mi aspecto es como el del que ha hecho un largo viaje,
y mi cara está curtida por el frío y el calor,
sí, afrontando las ráfagas de viento, ando vagando por la estepa,
es por miedo a la muerte por lo que yo recorro la estepa.
Lo que ha ocurrido a mi amigo me obsesiona”.*⁸

Pero en su camino, Gilgamesh se va a ir dando cuenta, a consecuencia de lo que le cuentan los personajes que se encuentra, que el ser humano es mortal y no puede escapar de la muerte. Es algo natural, algo que está ahí, como la vida. Por lo tanto, pese al largo y tortuoso viaje que realiza Gilgamesh, se va a encontrar con la verdad que teme y que debe aceptar. En una de las tablillas le dicen a Gilgamesh sobre esta idea:

*“Gilgamesh, ¿por qué vagas por la estepa de un lugar para otro?
La Vida que persigues no la encontrarás jamás.*

⁶ Poema..., tablilla IX, columna I, versos 1-8, pág. 133.

⁷ Poema..., cit., tablilla IX, columna III, versos 1-5, pág. 137.

⁸ Poema..., cit., tablilla X, columna II, versos 1-7, pág. 147.

*Cuando los dioses crearon la humanidad,
asignaron la muerte para la humanidad,
pero ellos guardaron entre sus manos la Vida.
En cuanto a ti, Gilgamesh, llena tu vientre,
vive alegre día y noche,
haz fiesta cada día,
danza y canta día y noche,
que tus vestidos sean inmaculados,
lávate la cabeza, báñate,
atiende al niño que te tome de la mano,
deleita a tu mujer, abrazada contra ti.
Esa es la única perspectiva de la humanidad”.⁹*

Por lo tanto, el hombre sólo puede vivir su vida y no escapar de la muerte. Por ello, se le anima a Gilgamesh a que viva feliz, puesto que es lo que tiene y debe disfrutar de la misma. Así, tiene que olvidar ese miedo a la muerte y aceptarla, por ser el destino de todo ser humano. Por mucho que camine en busca de la inmortalidad no la va a encontrar porque es algo que los dioses se reservaron para ellos. Por eso:

*“Cuando los dioses crearon la humanidad,
fue la muerte lo que asignaron a la humanidad,
ellos reservaron la Vida para su destino.
En tu vagabundear sin cesar, ¿qué has obtenido?
En tu errar te has agotado a ti mismo,
has llenado tus músculos de cansancio,
has hecho acercar el final de tus días lejanos”.¹⁰*

Por lo tanto, Gilgamesh acaba aceptando la muerte. No le queda otra opción. Después de vagar durante tanto tiempo, la enseñanza que aprende el protagonista es a no temer la muerte y vivir la vida, habida cuenta de que es algo que los dioses han marcado a los seres humanos. Esta es la enseñanza que transmitía este poema dentro de la cultura mesopotámica¹¹:

⁹ Poema..., cit., tablilla X, columna III, versos 1-14, págs. 148-149.

¹⁰ Poema..., cit., tablilla X, columna VI, versos 1-9, pág. 161.

¹¹ Se puede resumir en la siguiente cita: “La muerte en Mesopotamia es el final del hombre y no hay ninguna referencia a algo que pueda parecerse a la idea de la inmortalidad del alma, como ya ha

*“Gilgamesh permaneció aquel día postrado, llorando,
 las lágrimas corrían a lo largo de sus mejillas.
 Tomó la mano de Urshanabi, el batelero, y le dijo:
 - “¿Para quién de los míos han penado tanto mis brazos?
 ¿Para quién de los míos se ha derramado la sangre de mi corazón?
 Yo no he obtenido para mí ningún bien,
 al “león del suelo” es a quien he dado la felicidad”. ”¹²*

Por otro lado, en *El libro de los muertos de los antiguos egipcios* se dan una serie de fórmulas para el trato del difunto con el fin de que llegue al mundo de los muertos¹³. Así, entre las diversas fórmulas que se realizan, una de ellas que se da para que el difunto pueda entrar en el mundo de los muertos es la siguiente:

“Palabras dichas por N.: “¡Gloria (a ti, Ra)! He aquí aquel cuyas puertas son misteriosas, aquel que tiene dominio (?) sobre este poste usert de Geb, sobre esta balanza de Ra por medio de la cual pesa a Maat cada día. Heme aquí; labro la tierra delante de ti; he venido (ante ti) anciano”. ”¹⁴

La finalidad que persiguen las diversas fórmulas como la mencionada es propiciar que el difunto no se quede atrapado en este mundo y pueda entrar en el mundo de los muertos. Esta es una idea muy cuidada dentro del pensamiento egipcio, ya que la muerte está llena de rituales que buscan este fin¹⁵. Uno de esos rituales es hacer que el

quedado claro. Tampoco parece haber ninguna referencia a una especie de juicio de los muertos” (de León Azcárate, J.L.: *La muerte y su imaginario...*, cit., pág. 60).

¹² *Poema...*, cit., tablilla XI, columna V, versos 293-299, pág. 178.

¹³ Explicando el por qué de este documento: “En el Imperio Medio (dinastías XI-XIV, 2040-1640 a.C.), las creencias funerarias se volvieron cada vez más democráticas incluso los pobres podían disfrutar de una existencia póstuma en el Campo de Cañas, donde se le asignará un trozo de tierra para trillar. Este proceso “democratizador” se extiende más en el imperio suita (dinastía XXIV, 724-712 a.C.) en el que se desarrolla a plena escala el equipamiento real de los textos funerarios en las tumbas, copiado de las pirámides y del Valle de los Reyes. La felicidad de alcanzar el Campo de Cañas es el tema de una colección de papiros funerarios que frecuentemente se basaban en los textos de las pirámides y de los sarcófagos. Hablamos del famoso Libro de los Muertos (...). El Campo de las Ofrendas, situado en la región occidental, está vigilado por el Toro Celestial de Ra, mientras el de Cañas está en la región oriental. En estos campos los muertos continuaban existiendo felizmente y cultivando sus parcelas de tierras del mismo modo que lo harían en vida” (de León Azcárate, J.L.: *La muerte y su imaginario...*, cit., pág. 86).

¹⁴ *El libro de los muertos de los antiguos egipcios*. Desclée de Brouwer, trad. Ramón Alfonso Díez Aragón y M. Carmen Blanco Moreno, Bilbao, 2000, parte I, capítulo 12, pág. 44.

¹⁵ “La idea de un juicio para los muertos, conlleva unas consecuencias para los vivos, quienes deberán tener una actitud correcta si quieren acceder después de muertos al más allá deseado (...). Pero también

difunto permanezca con su corazón y no le sea arrebatado, puesto que es un órgano vital para la vida. Por ello, una de las fórmulas que se mencionan en este documento es:

“Palabras dichas por Osiris N: “¡Atrás, mensajero de un dios, cualquiera que sea! Si has venido para quitarme la víscera de mi corazón de hombre, no se te dará la víscera de mi corazón de hombre (a ti) que caminas y obedeces a los dioses de las ofrendas: que caigan sobre su rostro y que caminen errantes (?) ellos mismos en la tierra”¹⁶.

Los egipcios tenían la creencia de que el ser humano estaba compuesto por cuerpo y alma. Estas dos partes se deberían reunir en el mundo de los muertos. Por eso la importancia de los órganos vitales del hombre. Cuando momificaban a sus muertos les extirpaban antes las vísceras que eran introducidas en urnas para el posterior ritual. Así, en este documento, se hacen diferentes fórmulas buscando que el cuerpo del difunto se encuentre con el alma del mismo. Una de ellas es:

“Palabras dichas por N.: “Oh tú, portador, oh corredor que habitas en tu pabellón (divino), gran dios, haz que mi alma venga a mí, donde quiera que elle esté, entonces encontrarás el ojo de Horus dirigido contra ti, de esta forma. ¡Que los vigilantes velen, que los que dormían no duerman en Heliópolis, país donde millares pueden reunirse, que mi alma me sea entregada a fin de que el bienaventurado y justificado que soy yo esté con ella en cualquier lugar donde se encuentre! Los guardianes del cielo se ocuparon de ti, para mi alma, y, si se tarda en permitir que mi alma vuelve a ver mi cuerpo, encontrarás el ojo de Horus dirigido contra ti, de esta forma”. ”¹⁷

Así, con estas fórmulas, el difunto podrá vivir en el mundo de los muertos. Si no se siguen todos estos rituales, esa persona volverá a morir en el otro mundo. Por ello, y acompañando a todas esas fórmulas, aparecen también oraciones para que el difunto no muera de nuevo. Así se dice:

“Palabra dichas por N.: “Mi abominación es el país de Oriente, no entraré en la sala sacrificial, no me harán ofrendas de lo que es abominable para los dioses, porque soy uno que pasó como puro, que reside en la mesqet, uno a quien el Señor del Universo ha

se establecen unas relaciones morales entre los vivos y los muertos” (de León Azcárate, J.L.: La muerte y su imaginario..., cit., pág. 89).

¹⁶ *El libro..., cit., parte II, capítulo 29, pág. 74.*

¹⁷ *El libro..., cit., parte III, capítulo 89, pág. 126.*

*dado su poder mágico en el día de la sepultura, en presencia del Señor de los bienes”. Aquel que conoce esta fórmula será un bienaventurado perfecto; no morirá de nuevo en el imperio de los muertos.*¹⁸

Otro de los textos que trata sobre este tema es el *Bardo Thodol*¹⁹ o *Libro tibetano de los muertos*²⁰. La noción que tienen los budistas sobre la muerte es que ésta supone una liberación para el ser humano, por ello, el hombre se tiene que ir preparando para estos momentos²¹. Al ser tan notable este instante, se deben realizar una serie de rituales que permitan la liberación del difunto. En un primer instante, el ser humano tiene que estar atento al instante en que llega la muerte. Cuando esto sucede:

*“Estas palabras deben quedar firmemente implantadas en su mente, de modo que será preciso repetirlas muchas veces en su oído antes de que deje de respirar. Entonces, cuando se percibe que la respiración está a punto de detenerse, hay que colocarle yacente sobre el lado derecho en la postura del león, y presionar firmemente las dos arterias pulsantes, lo que induce un estado de sueño, hasta que dejen de palpar. Luego, el fluido vital que ha entrado en el canal sutil central no podrá invertirse y saldrá con seguridad a través del orificio de Brahma”.*²²

Este es el inicio del proceso de la muerte, en el que se empieza a ayudar al difunto para su liberación. Se dan una serie de enseñanzas que el difunto debe recordar, algo aprendido de su maestro, de su lama, durante su vida, enseñanzas vitales para conseguir dicha liberación²³:

¹⁸ *El libro...*, cit., parte V, capítulo 176, pág. 263.

¹⁹ Para los tibetanos, se dan seis estados entre la muerte y el renacimiento de la persona, los cuales se llaman *bar-dos*. En estos estados se practica la escucha para conseguir llegar a la autoliberación.

²⁰ Así es como se traduce el título de esta obra, aunque, según J.L. de León Azcárate: “*Mal llamado porque la traducción de Bardo thos grol, el título tibetano, hace alusión más al “estado intermedio” (que es lo que significa la palabra bardo) que a un “Libro de los Muertos”. El título tibetano más común de la obra es “El Gran Libro de la Liberación Natural Mediante la Comprensión en el Estado Intermedio”.*” (de León Azcárate, J.L.: *La muerte y su imaginario...*, cit., pág. 269).

²¹ Sobre esto: “*El momento de la muerte es, por tanto, fundamental, ya que dependiendo del estado de conciencia que se tenga en ese momento la reencarnación será de una manera u otra. De ahí que, principalmente en el budismo Mahayana, obras como el Bardo Thodol o Libro Tibetano de los Muertos se hayan escrito con la intención de ayudar al difunto a concentrarse adecuadamente en el momento de la muerte para no dejarse engañar por las falsas visiones inducidas por el karma negativo*” (de León Azcárate, J.L.: *La muerte y su imaginario...*, cit., pág. 280).

²² *Bardo Thodol o Libro tibetano de los muertos*. Mandala, trad. Agustín López y María Tabuyo, Palma de Mallorca, 2006, págs. 26-27.

²³ El proceso se realiza de la siguiente manera: “*El oficiante que acompaña al moribundo le irá leyendo una serie de consejos y oraciones que le ayuden en su estado intermedio. Lo hará antes de la muerte y después*” (de León Azcárate, J.L.: *La muerte y su imaginario...*, cit., pág. 270).

*“Esto se debe repetir siete veces, o al menos tres, de forma clara y precisa. De este modo, primero, el difunto recordará lo que previamente le había sido enseñado por su lama; segundo, reconocerá su propia mente desnuda como luminosidad; y, tercero, habiéndose reconocido a sí mismo, llegará a estar inseparablemente unido con el dharmakaya y, sin duda, alcanzará la liberación”.*²⁴

Siguiendo las pautas marcadas en este texto se pretendía que el difunto liberara su mente y, a la vez, se liberara de manera completa, de esta manera escapará a la rueda de renacimientos en los que se ve involucrado el hombre. Así, si no se consigue esa liberación, ese ser humano vuelve a renacer: *“Si la entrada a la matriz no ha sido cerrada, ha llegado para ti el momento de tomar un cuerpo. No hay una, sino muchas instrucciones profundas y verdaderas para que elijas la entrada en una matriz determinada, así que atiende y no te distraigas”*²⁵. De esta manera, se dan esos dos caminos. Pero la intención que persigue este tipo de ritos, es la liberación del ser humano. Es lo deseable, la vida placentera para la que se ha estado preparando esa persona. Y esto es algo que se aprende con el tiempo, por ello, este documento insta a aprender y recordar estas enseñanzas para cuando la muerte se presente:

*“Deberíamos leer esta enseñanza de la “Liberación a través de la audición” en numerosas ocasiones e igualmente se pueden leer otras enseñanzas adicionales. Hay que recitar estas enseñanzas continuamente para llegar a aprender las palabras y los términos de memoria; luego, cuando nuestro fallecimiento es seguro y hemos reconocido en nosotros mismos los signos de que se avecina la muerte, si nuestra condición lo permite deberíamos leerlo en voz alta, o, si no se es capaz de hacerlo, habría que darlo a leer a un hermano espiritual, pues este recuerdo ciertamente nos liberará sin ninguna duda (...). La instrucción libera en el bardo del momento que precede a la muerte siempre que no se olviden estas palabras y términos aun cuando uno estuviera siendo perseguido por siete perros”.*²⁶

Para completar este breve estudio sobre textos sagrados, se mencionará alguna cita de la *Biblia* como texto base de la cultura de occidente, así como algún estudio sobre su doctrina. Desde un principio, el cristianismo ha reflejado la muerte como un

²⁴ *Bardo...*, cit., págs. 29-30.

²⁵ *Bardo...*, cit., pág. 99.

²⁶ *Bardo...*, cit., pág. 111.

castigo frente a los pecados que ha cometido el hombre. El *Antiguo Testamento* lo refleja en varios de sus libros: *“Por eso así dice Yavé: He aquí que voy a quitarte de sobre la haz de la tierra; este mismo año morirás por haber predicado la rebelión contra Yavé”*²⁷. Así de esta manera, se enseña que como el ser humano desobedece el mandato divino, recibe el castigo que Dios le impone: la muerte²⁸. Por lo tanto, la muerte se presenta al creyente como algo que le acontece como pago a sus faltas. A esta mentalidad se le suma la idea de muerte natural que también se presenta diciendo que el hombre nace del polvo y se convierte en polvo como proceso interno a sí mismo.

La muerte se puede entender según el *Antiguo Testamento*:

*“La muerte comienza cuanto Yahvé (Dios) abandona al hombre. Las fórmulas en que se expresa esta concepción de la muerte están determinadas por la visión del mundo y de la realidad vigente en el antiguo Oriente, visión fundamentalmente diferente de la nuestra (...). Para el hombre del antiguo Oriente, la vida y la muerte no dos realidades abstractas, sino dos reinos que se contraponen”*²⁹.

Es Dios quien otorga la muerte al hombre, está por encima de ella y determina tanto al ser humano como a su ocaso. Por ello se ve como algo dentro del propio sí del humano porque Dios lo ha colocado ahí: *“La muerte es, ante todo, una realidad natural, el término normal de la vida humana. En los patriarcas aparece como el descanso al término de la larga jornada de la vida; se muere de buena gana porque se está saturado de la vida”*³⁰. Dios manda sobre la muerte, la marca dentro de su plan que trasciende sobre la humanidad. El creyente del *Antiguo Testamento* lo entiende así: *“En el AT ni el poder de la muerte ni los ángeles de la muerte, mencionados en algunos pasajes, son independientes; sólo pueden actuar donde y cuando Yahvé lo permite. Yahvé, en efecto, está por encima del poder de la muerte”*³¹. El poder de Dios es tal que

²⁷ Biblia. B.A.C., Madrid, 1991, *Jeremías* 28, 16, pág. 1037.

²⁸ Dentro del cristianismo no se percibe el pecado como la causa de la muerte le sobrevenga a la persona. La relación entre muerte y pecado es otra: *“Si el pecado y la muerte física del hombre guardan una relación causal y determinante, esto no quiere decir que el pecado sea causa de la muerte, sino que el pecado ha destruido de una forma general la relación salvífica con Dios, en la cual el hombre no debía pasar por esta muerte del pecado”* (Fries, Heinrich: *Conceptos fundamentales de la Teología*. Ediciones Cristiandad, trad: Alfonso de la Fuente Adanez, Madrid, 1979, pág. 123)

²⁹ Fries, Heinrich: *Conceptos fundamentales...*, cit., pág. 110.

³⁰ Barbaglio, G. y Dianich, S.: *Nuevo diccionario de Teología*, Ediciones Cristiandad, trads: M. Olasagasti / A. Ortiz / A. Neira, Madrid, 1982, vol. II, pág. 1116.

³¹ Fries, Heinrich: *Conceptos fundamentales...*, cit., pág. 110.

ningún ser escapa a sus designios. El mortal sólo se ve como algo supeditado a la voluntad divina y la muerte, puesta por Dios en el mundo, y que forma un elemento más de los que participa. Vida y muerte son factores distintos con los que se encuentra. Y la interpretación que se les da dentro del *Antiguo Testamento* concibe estos dos conceptos como realidades separadas, e, incluso, como reinos separados:

“Este reino de los muertos es descrito, a semejanza del mundo de los vivos, como país (Job 10, 21s) o casa (Job 17,13) con habitaciones (Prov 7, 27) y puertas (Job 38, 17; Sal 9, 14, etc). Según la imagen antigua del mundo, este reino se encuentra en la parte inferior de la tierra (...). Pertenece a la esencia de este reino un constante “salir de sus límites”. Dondequiera que la muerte ejerce su dominio se puede hablar de reino de los muertos”³².

Ahora bien, dentro de la idea que se ilustra dentro del *Antiguo Testamento* sobre la muerte también cabe señalar que se le aporta un factor importante de esperanza para el ser humano, ya que demuestra el poder de Dios sobre la muerte y hace ver al creyente que su dios no le abandona en ese momento:

*“Se atisba una esperanza más allá de la muerte: de una parte, la ampliación progresiva del poder de Dios lleva a Israel a pensar que Dios puede dominar incluso la muerte y el *sheol*; de otra, la muerte definitiva y total del justo pone fuertemente en crisis la fe en la alianza e impulsa a creer que Yahvé no abandonará a su siervo (...). Cuando la esperanza se expresa en toda su madurez, adopta la única forma posible en la antropología hebrea: la resurrección del cuerpo”³³.*

Pero es en el *Nuevo Testamento* donde aparecen más referencias a la muerte³⁴. Ahora se hace ver que Jesucristo, hijo de Dios, ha vencido a la muerte. Por lo tanto,

³² Fries, Heinrich: *Conceptos fundamentales...*, cit., pág. 110.

³³ Barbaglio, G. y Dianich S.: *Nuevo diccionario...*, cit., vol. II, pág. 1117.

³⁴ En esta parte sobre todo se encuentran referencias sobre la muerte en los textos escritos por San Pablo: “Para Pablo, la muerte no es algo meramente biológico, al menos no la muerte del ser humano, sino algo intrínsecamente unido al pecado” (de León Azcárate, J.L.: *La muerte y su imaginario...*, cit., pág. 355). Es decir, la muerte viene por la concepción de pecar que tiene el hombre, basada en su libre albedrío y su alejamiento de las normas marcadas por Dios. Pero para este autor, base del cristianismo moderno, la muerte no es el fin: “Pablo se refiere aquí a la resurrección de todo el hombre, no sólo de los cuerpos, o del alma por separado” (de León Azcárate, J.L.: *La muerte y su imaginario...*, cit., pág. 356). La concepción que tiene del ser humano es la unión de cuerpo y alma. Pero a diferencia de los griegos, la consideración que se tiene de ambas partes es igual. Tanto el cuerpo como el alma son importantes en la formación del ser humano, por ello, después de la muerte, se dará la resurrección del ser humano en alma y cuerpo.

aunque, como se decía anteriormente, la muerte era el castigo a los pecados humanos, ahora, mediante la labor de salvación que realiza Jesucristo, la misma muerte se convierte en vida:

“Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habíais pecado (...). Pues si por la transgresión de uno mueren muchos, cuánto más la gracia de Dios y el don gratuito (conferido) por la gracia de un solo hombre, Jesucristo, ha abundado en beneficio de muchos (...). Pues como, por la transgresión de uno, esto es, por obra de uno solo, reinó la muerte, mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por medio de uno solo, Jesucristo”³⁵.

Con este mensaje se transmite que sólo los creyentes serán salvados en la vida eterna. En cambio, a los pecadores les espera el castigo³⁶ dado por Dios a consecuencia de los males que han realizado en la vida terrenal: *“La muerte es el final de la vida y hace que la vida no sea sustituible por otra cosa (...). La muerte será superada, al menos para una parte de los hombres, por Dios gracias a la acción salvífica escatológica de la resurrección y la instauración del nuevo eón”³⁷.* Este es el mensaje que se da en el último libro de la *Biblia*, en el que se explica que la condenación eterna es lo que les aguarda a los pecadores del mundo³⁸: *“La muerte y el infierno fueron arrojados al estanque de fuego; ésta es la segunda muerte, el estanque de fuego”³⁹.* Además de los pecadores, todos aquellos que no sigan el mensaje de Dios sufrirán también esa condenación eterna: *“Los cobardes, los infieles, los abominables, los homicidas, los fornicarios, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros tendrán su parte en el estanque, que arde con fuego y azufre, que es la segunda muerte”⁴⁰.* Esto es lo que se muestra con la imagen de Cristo siendo uno más ante la muerte pero, a la

³⁵ *Biblia...*, cit., *Romanos* capítulo 5 versículos 12, 15 y 17, págs. 1423-1424.

³⁶ Apoyando esta idea: *“La manifestación de la inmediatez en relación con Dios y de su significado no es una consecuencia del pecado; consecuencia del pecado es que el paso al estado definitivo a través de la muerte lleve al juicio condenador y con él a la perdición en el sentido de la “segunda muerte”, (Ap 20,6.14), mientras que para los que “se han dormido en Cristo” (1 Tes 4,14) la muerte es el paso a la reunión en el Señor”* (Fries, Heinrich: *Conceptos fundamentales...*, cit, pág. 126).

³⁷ Fries, Heinrich: *Conceptos fundamentales...*, cit., pág. 113.

³⁸ De esta manera se dará la diferenciación entre pecadores y no pecadores: *“Los que mueran en Cristo, resucitarán con él. Antes de la llegada definitiva del Reino escatológico resucitarán los muertos para ser juzgados según sus obras. Incluso la muerte, la cual aparece personificada como una fuerza maligna, será vencida definitivamente”* (de León Azcárate, J.L.: *La muerte y su imaginario...*, cit., pág. 381).

³⁹ *Biblia...*, cit., *Apocalipsis* 20, 14, pág. 1557.

⁴⁰ *Biblia...*, cit., *Apocalipsis* 21, 8, pág. 1557.

vez, enseñando al creyente el camino de la salvación⁴¹ dentro de su resurrección: *“La obra esencial de Cristo se contempla en esta perspectiva como duelo con la muerte: Cristo ha asumido nuestra muerte y, al morir por nosotros, ha derrotado definitivamente a la muerte. El cristiano está llamado a morir con Cristo y a pasar con él de la muerte a la vida: este morir y resucitar se realiza en el bautismo y en la vida cotidiana”*⁴². Así es cómo se va a la muerte, porque el mismo Hijo de Dios se lo representa a los seres efímeros de naturaleza humana: *“Jesús realiza su camino hacia la cruz; él no puede ganar la vida más que por la aceptación del sufrimiento de la muerte. También para los suyos vale este camino”*⁴³. Porque lo importante que se muestra en el cristianismo del *Nuevo Testamento* es este hecho de venida de Jesucristo. Dios, para salvar a sus criaturas, pone en el mundo a su propio hijo, es decir, lo da todo para mostrar a las criaturas contingentes del mundo que Él lo da todo con tal de llevar por el buen camino a los hombres: *“La salvación del mundo frente a la muerte tiene lugar por el envío del Hijo al mundo, por su muerte, gracias a la cual quita los pecados y juzga al príncipe del mundo”*⁴⁴.

Por lo tanto, y terminando con el estudio del *Nuevo Testamento*, se pueden concretar diversas formas de ver la muerte para el ser humano creyente:

*“El NT ofrece diversas interpretaciones de la muerte de Jesús. Los hechos de los apóstoles consideran la muerte de Jesús como un error judicial, enmendado luego por Dios; por tanto, como un pretexto para llegar a la resurrección. La teología de Pablo en su conjunto es ciertamente una teología de la cruz, aunque no aísla teológicamente el hecho concreto de la muerte. En los sinópticos el acontecimiento salvífico se localiza al comienzo de la existencia histórica de Jesús, y su muerte aparece como la conclusión, no sólo en sentido cronológico sino también en la dimensión de la profundidad, de su entrega a Dios. En Juan, en cambio, a través de la temática de la gloria (*doxa*) y de la hora, la muerte de Jesús es vista como la manifestación de Dios, que justamente en la cruz vive la comunión con los hombres, sellando con ellos la nueva alianza. La misma tesis es sustentada por el evangelio de Marcos. Todo cuanto el NT dice sobre la muerte del hombre se legitima partiendo, más o menos explícitamente, del hecho nuevo de la*

⁴¹ Con otras palabras: *“El anuncio de la acción salvífica de Dios en Jesucristo exige la decisión de los hombres. A los que creen les procura la vida; a los que no creen, a los que ciega el dios de este eón la muerte”* (Fries, Heinrich: *Conceptos fundamentales...*, cit., pág. 115).

⁴² Barbaglio, G. y Dianich S.: *Nuevo diccionario...*, cit, vol. II, pág. 1117.

⁴³ Fries, Heinrich: *Conceptos fundamentales...*, cit, pág. 114.

⁴⁴ Fries, Heinrich: *Conceptos fundamentales...*, cit, pág. 118.

muerte y resurrección de Jesucristo. Se llega así a la paradójica conclusión de que el cristianismo, desde el punto de vista teológico, está en mejores condiciones para afrontar la muerte que Cristo”⁴⁵

Con esta breve introducción en los textos sagrados más trascendentales de la cultura, se pretende mostrar cómo, desde la Antigüedad, estos libros sagrados han mostrado la mortalidad humana y, cada uno desde su perspectiva, ha mostrado lo que el ser humano debe hacer ante la muerte. Este tipo de creencias se ha dado desde los inicios de la historia del ser humano. Philippe Ariès realiza un abundante estudio sobre este tipo de pensamiento en *El hombre ante la muerte*, y se refiere a la muerte en la Antigüedad así: “*la muerte antigua estaba domada*”⁴⁶. Con ello, este autor sentencia que la muerte en este periodo de tiempo era concebida como algo normal, algo natural, llegando a aceptar este tipo de pensamiento. La persona fallecida era pública, es decir, no se ocultaba a ojos de los demás. De esta manera, se ayuda a los otros a ir superando el miedo a la muerte, ya que se hacía que lo vieran como algo natural que todo ser humano tendrá en el futuro. Esta mentalidad irá cuajando en las diversas culturas, provocando que este aprendizaje se haga desde pequeños, con lo que la aceptación de la muerte se convierte en un proceso que comienza desde muy jóvenes. Escribe Ariès en otro de sus textos: “*la familiaridad con la muerte es una forma de aceptación del orden de la naturaleza, aceptación a la vez ingenua en la vida cotidiana y sabia en las especulaciones astrológicas*”⁴⁷.

Este aprendizaje se conseguía, también, a partir de esos relatos que se iban creando para la recreación oral de los mismos, convirtiéndose en parte del aprendizaje que los niños y niñas iban recibiendo, tanto en las escuelas como en casa. Los padres contaban a sus hijos estos cuentos-relatos con la intención de entretenerles, pero a la vez, de enseñarles aspectos interesantes de su cultura. Esto provocaba que los niños tuviesen contacto con lo que es la muerte desde edades muy tempranas. Ariès señala: “*no es, por tanto, en el momento de la muerte ni en la cercanía de la muerte cuando hay que pensar en ella. Es durante toda la vida*”⁴⁸. Desde muy temprano, el ser humano

⁴⁵ Barbaglio, G. y Dianich S.: *Nuevo diccionario...*, cit., vol. II, pág. 1120.

⁴⁶ Ariès, Philippe: *El hombre ante la muerte*. Taurus Humanidades, Madrid, 1999, pág. 32.

⁴⁷ Ariès, Philippe: *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. El Acantilado, Barcelona, 2000, pág. 43.

⁴⁸ Ariès, Philippe: *El hombre...*, cit., págs. 252-253.

empezaba a aprender sobre la muerte para que se fuera normalizando en su vida, de esta manera, se conseguía una mayor aceptación de este acontecimiento. Sigue explicando Ariès: *“el arte de morir es sustituido por el arte de vivir”*⁴⁹. Este proceso marca la preparación para la muerte que realizan los seres humanos de esa cultura. Pero con todo, según Ariès, se consigue: *“una vida domada por el pensamiento de la muerte, y una vida que no es el horror físico o moral de la agonía, sino la anti-vida, el vacío de la vida, incitando a la razón a no apegarse a ella: por eso existe una estrecha relación entre el bien vivir y el bien morir”*⁵⁰. Con este procedimiento, comenta Ariès, se consigue que el horror y el miedo del hombre ante la muerte decrezca, pero la orientación vital que da ese ser humano es hacia su muerte, dejando de lado lo que realmente significa la vida. Este es el problema del hombre antiguo. Su condición hacia el olvido de todo lo terrenal convirtiendo, realmente, el instante de su muerte en algo más trágico. La intención era querer menos la vida, para sufrir menos en la muerte. Y esto era lo que enseñaban los diferentes mitos que se fueron creando.

A la vez de lo explicado anteriormente, la visión de la muerte en el futuro puede hacer que el ser humano capte otro punto de vista sobre este suceso. Dice Ariès: *“la muerte se ha convertido, en esta economía nueva, en pretexto para una meditación metafísica sobre la fragilidad de la vida, a fin de no ceder a sus ilusiones. La muerte no es más que un medio para vivir mejor”*⁵¹. Con lo que se podía dar otra orientación a la vida humana, esta vez dirigiéndola hacia la propia vida, alejada de la muerte. Esta filosofía se concretó en diversas corrientes de pensamiento como, por ejemplo, el Epicureísmo que deseaba la consecución de los deseos en la propia vida, buscando el placer como fin máximo. La muerte era un tema secundario en vida, porque no está presente. Tampoco es un tema principal cuando un hombre muere, porque entonces el que no está es el propio hombre. Edgar Morin habla de ellos. También de los estoicos, los cuales pensaban que el hombre era un agregado de átomos y que cuando moría, se dispersaban para volver a formar parte del universo. La muerte la consideraban como algo trivial cuya duración instantánea, en comparación con la vida, era algo que no debía despertar el más mínimo temor⁵².

⁴⁹ Ariès, Philippe: *El hombre...*, cit., pág. 253.

⁵⁰ Ariès, Philippe: *El hombre...*, cit., pág. 253.

⁵¹ Ariès, Philippe: *El hombre...*, cit., pág. 212.

⁵² Edgar Morin en su obra *El hombre y la muerte* explica ampliamente esta idea.

Siguiendo la línea de estudio de Ariès, este proceso desarrollado a lo largo de la historia del hombre, lleva a interpretar la muerte desde dos perspectivas:

“Por un lado el ascetismo cristiano; por otro, un humanismo todavía cristiano, pero ya adentrado en el camino de la laicización. Al principio del Renacimiento, la conciencia colectiva se encontró fuertemente polarizada por la realidad alucinante de la muerte. Unos llevados y como empujados a abismarse en la contemplación de la pobredumbre antiterrestre (...) Otros por el contrario al afrontar en el dolor la consideración de su destino orgánico, de su transformación física, se vieron llevados a afirmar el amor a la vida y a proclamar el valor primordial de la existencia terrestre”⁵³.

Desde una perspectiva, la vida se dedicó a la preparación meticulosa para la muerte, lo que provocaba el olvido de la vida misma. Desde la otra, al ver la muerte como el fin de la vida latente en la misma, se buscaba vivir la vida tal y como es, buscando la realización humana en la misma antes de sucumbir a la muerte.

Con esa última perspectiva, en la historia del ser humano, comienza a darse la pérdida del miedo a la muerte. El comportamiento moderado del hombre, por miedo a perder el paraíso, empieza a desaparecer muy poco a poco y no completamente, y el hombre empieza a centrarse en su vida, buscando más placeres ligados a lo mundano. Se cambia ese supuesto paraíso eterno y no terrenal, por la misma vida humana en este mundo, del que se tiene conocimiento sin duda. Sobre esto, Ariès manifiesta en unas líneas:

“Para A. Terenti, la conciencia aguda de la mortalidad humana traducía en los siglos XIV y XV “una perturbación del esquema cristiano”, y el principio del movimiento de secularización que caracterizaba la época moderna. “Aquellos que eran antes cristianos se han reconocido mortales: se exiliaron del cielo porque ya no tenían fuerza para creer en él de forma coherente”.”⁵⁴

Todos estos planteamientos se han ido conjurando con la creencia de que la muerte emite señales antes de presentarse. Esto quiere decir que, cuando una persona está cerca del acontecimiento de su muerte, puede observar diferentes señales que se lo

⁵³ Ariès, Philippe: *El hombre...*, cit., pág. 114.

⁵⁴ Ariès, Philippe: *El hombre...*, cit., pág. 115.

van avisando. Una creencia que se ha ligado a la salud, algo que se identificaba el deterioro del mismo cuerpo con esos avisos que da la muerte. Esto se une al juicio del ser humano de que ese acontecimiento escapa de sus manos, viendo su vida como más cercana a la muerte. Ariès escribe sobre lo explicado: *“el lamento de la vida está asociado pues a la simple aceptación de la muerte próxima. Está vinculado a la familiaridad con la muerte, en una relación que permanecerá constante a través de las edades”*⁵⁵. Se concibe ese estado de decadencia como algo próximo a la muerte, aunque dicha decadencia dure años. Se ve como algo que no se puede superar, y si se hace, se busca una explicación sobrenatural, agradeciendo a lo divino la prórroga que uno se encuentra en la vida.

Este tipo de creencias se mantienen, pero eso sí, con mucho menos intensidad que antes. Esta es la diferencia que tiene el pensamiento actual sobre este tema con las creencias pasadas. Por ello, Ariès marca esta tendencia con las siguientes palabras:

*“A partir del siglo XVIII, el hombre de las sociedades occidentales tiende a dar a la muerte un sentido nuevo. La exalta, la dramatiza, la quiere impresionante y acaparadora. Pero, al mismo tiempo, se ocupa ya menos de su propia muerte: la muerte romántica, retórica, es, en primer lugar, la muerte del otro; el otro, cuya añoranza y recuerdo inspiran, en el siglo XIX y XX, el nuevo culto a las tumbas y a los cementerios”*⁵⁶.

La visión de la muerte ha cambiado de una perspectiva particular a otra general del ser humano. Ariès recalca esta concepción en otro texto: *“el hombre de los tiempos modernos comenzó por experimentar reticencia respecto al momento de su muerte”*⁵⁷. La perspectiva natural de la muerte desaparece, con lo que la preparación para la misma se deja de realizar. La experiencia del hombre sobre la muerte sigue siendo la muerte del otro, pero ahora, los rituales y actos que se practican, alejan al moribundo de las miradas de los otros. Se realizan los enterramientos alejados de las miradas de aquellos que no son personas cercanas, con lo que se empequeñece este tipo de actos sociales. Ariès amplía esta noción un poco más adelante: *“la muerte fue reemplazada por la mortalidad en general, es decir: el sentimiento de la muerte, antaño concentrado en la*

⁵⁵ Ariès, Philippe: *El hombre...*, cit., pág. 21.

⁵⁶ Ariès, Philippe: *Historia de la muerte...*, cit., pág. 63.

⁵⁷ Ariès, Philippe: *El hombre...*, cit., pág. 263.

*realidad histórica de su hora, se diluía desde ese momento en la masa entera de la vida, y perdía de esta forma toda su intensidad”*⁵⁸. Se ve la muerte como algo humano, pero no se considera la creencia de que le sucederá a uno mismo. El ser concreto no tiene experiencia de su propia muerte y la experiencia de la muerte del otro se esconde, con lo que, sumando estos dos factores, el resultado es que el hombre determinado actual ha dejado de pensar en la muerte.

Otra pauta que señala Ariès es: *“como el acto sexual, la muerte es a partir de ahora considerada –cada vez más-, como una trasgresión que arranca al hombre de su vida cotidiana, de su sociedad razonable, de su trabajo monótono, para someterlo a un paroxismo y arrojarlo a un mundo irracional, violento y cruel”*⁵⁹. En la actualidad, se deja de ver la muerte como algo natural. Ahora se le da un matiz cruel dado que fragmenta la vida humana. El hombre actual vive en una ambiente cargado de informaciones que enfatizan lo negativo de la muerte, marcándose la crueldad de las muertes cotidianas que se dan. Se destacan acontecimientos como el asesinato, resaltando la crueldad del mismo, la violencia y lo espectacular de dicho acto. Sólo se dan muertes trágicas, haciendo llegar ese mensaje al espectador y, por ello, marcando aún más ese rechazo a la muerte por parte del hombre. Ariès comenta sobre esta circunstancia:

*“Desde hace aproximadamente un tercio de siglo, asistimos a una revolución brutal de las ideas y de los sentimientos tradicionales; tan brutal que no ha dejado de sorprender a los observadores sociales. Es un fenómeno en realidad inaudito. La muerte, en otro tiempo tan presente por resultar familiar, va a difundirse y a desaparecer. Se vuelve vergonzante y objeto de tabú”*⁶⁰.

La tendencia que se da en la actualidad es hablar de la muerte sólo desde su perspectiva cruel hacia la vida.

Por todo esto, el lugar de fallecimiento del moribundo ha ido evolucionando a lo largo de la historia. En la Antigüedad, el enfermo moría en el hogar, rodeado de familiares y amigos, con lo que éstos trataban con la muerte desde un punto muy

⁵⁸ Ariès, Philippe: *El hombre...*, cit., pág. 263.

⁵⁹ Ariès, Philippe: *El hombre...*, cit., págs. 64-65.

⁶⁰ Ariès, Philippe: *El hombre...*, cit., pág. 83.

cercano, tanto anímicamente como físicamente. Este aspecto se consideraba algo muy importante ya que incluso se hacía que los niños tocasen el cadáver. Pero esto cambia con el paso de los siglos, trasladándose al enfermo al hospital donde muere casi en soledad, ya que en el mejor de los casos, sus familiares más cercanos están presentes. Después, esta persona fallecida será llevada y, se puede decir, expuesta en el tanatorio, detrás de un cristal, para que los demás lo puedan ver, pero a distancia y jamás teniendo contacto físico con el fallecido. Además, el visitante sólo puede ver el rostro del muerto; el resto del cuerpo es tapado por una sábana en el ataúd. La muerte se esconde a ojos de los demás, poco a poco, durante todo este proceso. El final será el total olvido porque el cuerpo es enterrado en un cementerio, cuyas paredes ocultan lo que hay dentro, y el difunto se encontrará en la soledad sólo rota en días especiales en los que será visitado por los más cercanos, si esto se llega a producir⁶¹.

Resumiendo todo lo expuesto, se puede decir que la muerte desde el punto de vista antropológico ha ido cambiando desde un extremo a otro. Ha pasado de verse como algo natural en la vida del ser mortal, teniéndose que preparar para este acontecimiento, a ser algo ocultado al resto de seres, escondido a todos, de tal manera que se intentaba alejar a la muerte de la vida, se la ha ido desconectando, mostrándola en pocas ocasiones como la muerte del otro que refleja la muerte de la especie humana, como algo presente en la propia naturaleza.

⁶¹ Según podemos leer en el diccionario de Barbaglio y Dianich: *“Antiguamente, e incluso hoy en las sociedades elementales, la vivencia de la muerte formaba parte de la experiencia cotidiana: los niños veían morir en casa a los enfermos y a los ancianos, hablaban con los moribundos, observaban el cadáver, participaban del luto. Existía, pues, un contacto directo con la muerte. La experiencia de la muerte ajena era vivida, además, como propia, en cuanto que el otro era indispensable y, en cierto modo, insustituible para la propia vida”* (Barbaglio, G. y Dianich, S.: *Nuevo diccionario...*, cit., vol. II, pág. 1110).

En las sociedades industriales la actitud frente a la muerte ha sufrido profundas transformaciones: si de una parte ha aumentado el contacto indirecto con la muerte (...) el contacto directo ha desaparecido casi completamente, y que la relación con el hecho concreto de la muerte se delega en instituciones particulares, como hospitales, casas de reposo o agencias funerarias. La tendencia básica es conseguir que la muerte desaparezca de la sociedad, haciéndola cultural y socialmente invisible” (Barbaglio, G. y Dianich, S.: *Nuevo diccionario...*, cit., vol. II, pág. 1110).

2) La muerte filosófica.

2.1.) Breve desarrollo histórico-filosófico sobre la muerte.

La siguiente perspectiva a analizar es ver cómo ha enfocado la Filosofía esta realidad tan sustancial para el ser humano. Para ello, se darán diferentes reseñas de pensadores a lo largo de la Historia de la Filosofía a modo de ejemplo. No es un recorrido detallado dentro de la historia. Ese proyecto excedería la extensión de esta Tesis y, por tanto, queda pendiente para la realización de futuros trabajos. Después se dará una visión general de las conclusiones que exponen algunos autores contemporáneos notables dentro de este terreno, buscando una idea actual sobre este término que se pueda utilizar de contexto para los protagonistas estudiados en esta Tesis. Por todo ello, se prefiere dar una visión general a modo de introducción filosófica a este tema, hablando de algunos pensadores pero no de todos los que se podrían estudiar. Es preferible esa visión general para luego concretar más en el campo de estudio de esta Tesis sobre Camus, Levinas, Derrida y Blanchot.

Empezando por el inicio de la Filosofía, los primeros filósofos a señalar son los presocráticos. Estos autores empiezan a preguntarse por el origen de la naturaleza. Cada uno de ellos expone su teoría basada en la observación explicando de manera racional su interpretación sobre los fenómenos del mundo. Pero hasta Heráclito no aparece la palabra “muerte”⁶². Parece que los filósofos anteriores la omiten o, por lo menos, no se han conservado fragmentos en referencia a este término. Heráclito introduce este concepto dentro de la dinámica del mundo, en el cual se encuentra la muerte: *“Muerte es cuanto vemos despiertos; cuando vemos dormidos, visiones reales”*⁶³. Y en relación: *“Un hombre en la noche prende para sí una luz, apagada su vista, y, vivo como está, entra en contacto con el muerto al dormir. Despierto, entra en contacto con el durmiente”*⁶⁴. Para este filósofo, la vida y el mundo es un devenir en el que se da la sucesión de los elementos opuestos que, por ello, provocan la dinámica del mundo. Por eso, tanto la muerte como la vida son lo mismo, tienen el mismo peso en el mundo: *“Para las almas es muerte tornarse agua; para el agua es muerte tornarse tierra, mas*

⁶² “Thánatos” en griego.

⁶³ Heráclito en *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Alianza Editorial, Madrid, 2005, fragmento 49 (21), pág. 135.

⁶⁴ Heráclito en *De Tales...*, cit., fragmento 48 (26), pág. 134.

de la tierra nace el agua y del agua, el alma”⁶⁵. Así declara también en otro fragmento: *“Inmortales, los mortales; mortales, los inmortales; viviendo unos la muerte de aquellos, muriendo los otros la vida de aquellos”*⁶⁶. Para Heráclito, todo lo que nace lleva consigo su muerte: *“Una vez nacidos, quieren vivir y alcanzar su destino, pero más bien descansar, así que dejan hijos tras de sí para que alcancen su destino”*⁶⁷. El discurrir del mundo conlleva que algo se transforma en otra cosa, por eso, la vida se transforma en muerte, es un proceso natural y necesario para Heráclito.

En otros filósofos presocráticos también se menciona la muerte y se explica. Pero avanzando un poco en la historia, el primer gran pensador que habla sobre ella es Platón⁶⁸. Al principio, la reflexión de este autor sobre la muerte no es muy clara, puesto que no deja precisado si la muerte es un fin, o bien, un comienzo del alma en otro mundo. Así aparece reflejado en la *Apología de Sócrates*: *“La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar”*⁶⁹. En un diálogo posterior, Platón se decanta por la creencia de que el ser humano está compuesto por cuerpo y alma y que esta última vaya a otro mundo después de la muerte:

*“Esto es, Calicles, lo que he oído decir, y tengo confianza en que es verdad. Pienso que de este relato se saca la siguiente conclusión. La muerte, según yo creo, no es más que la separación de dos cosas, el alma y el cuerpo. Cuando se han separado la una de la otra, conserva cada una de ellas, en cierto modo, el mismo estado que cuando el hombre estaba en vida. (...) Me parece que esto mismo sucede respecto al alma, Calicles; cuando pierde la envoltura del cuerpo, son visibles en ella todas las señales, tanto las de su naturaleza como las impresiones que el hombre grabó en ella por su conducta en cada situación. Así, pues, cuando llega a presencia del juez...”*⁷⁰.

⁶⁵ Heráclito en *De Tales...*, cit., fragmento 66 (36), pág. 136.

⁶⁶ Heráclito en *De Tales...*, cit., fragmento 47 (62), pág. 134.

⁶⁷ Heráclito en *De Tales...*, cit., fragmento 99 (20), pág. 139.

⁶⁸ Explicando brevemente la idea de Platón: *“El mismo Platón creía, por influencia pitagórica y órfica en la transmigración de las almas, cuya futura transformación no iba a depender de los dioses, sino de la propia elección del alma, generalmente acorde con la trayectoria llevada en vida (...). El cuerpo no juega ningún papel fundamental en ese futuro esperanzador. No es más que la carcasa, “tumba” y “cárcel” dirá Platón, donde el alma se ve obligada a morar y expiar sus culpas hasta que logra alcanzar la liberación culminando su proceso transmigratorio”* (de León Azcárate, J.L.: *La muerte y su imaginario...*, cit., pág. 135).

⁶⁹ Platón: *Apología de Sócrates* 40c 6-9 en *Diálogos I*. Gredos, Madrid, 2000, pág. 49.

⁷⁰ Platón: *Gorgias* 524 a y ss. en *Diálogos II*. Gredos, Madrid, 2000, pág. 141.

Así, se da la separación del alma y cuerpo en el instante de la muerte, y en esto es en lo que consiste la muerte para Platón:

“-¿Por tanto, eso es lo que se llama muerte, la separación y liberación del alma del cuerpo? –Completamente, dijo él. -Y en liberarla, como decimos, se esfuerzan continuamente y ante todo los filósofos de verdad, y ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo. ¿O no? -Parece que sí. (...) En realidad, por tanto -dijo-, los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible. (...). Pues él tendrá en firme esa opinión: que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí.”⁷¹

Por ello, en el acontecimiento de la muerte del hombre, su parte mortal, el cuerpo, muere como es natural, pero el alma abandona ese lastre que la ataba a la tierra para ir a lo que Platón llamará “Mundo de las Ideas”:

“¿Acaso entonces también así -dijo- es forzoso hablar acerca de lo inmortal? Si lo inmortal es imperecedero, es imposible que el alma, cuando la muerte se abata sobre ella, perezca. Pues, de acuerdo con lo dicho antes, no aceptará la muerte ni se quedará muerta... (...) Pues bien, justamente ahora acerca de lo inmortal, si hemos reconocido que es además imperecedero, el alma sería, además de ser inmortal, imperecedera”⁷².

⁷¹ Platón: *Fedón* 67d y ss. en *Diálogos III*. Gredos, Madrid, 2000, pág. 46-47. En otro diálogo de Platón habla sobre esta transformación que supone la muerte: “Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño...” (Platón, *Apología*..., cit, 40c y ss., trad, pág. 184). Otro diálogo de Platón refleja también esta separación del alma al morir el cuerpo: “Finalmente, cuando los vínculos unidos a los triángulos de la médula ya no soportan el esfuerzo y se separan, desatan a su vez los vínculos del alma y ésta, liberada naturalmente, parte con placer en vuelo, pues todo lo que sucede contra la naturaleza es doloroso, pero lo que se da como es natural produce placer. Así, la muerte que se produce por enfermedad o heridas es dolorosa y violenta, pero la que llega al fin de manera natural con la edad es la menos penosa de las muertes y sucede más con placer que con dolor” (Platón: *Timeo*, 81e, trad, “Diálogos”, Gredos, vol. VI, pág. 246).

⁷² Platón: *Fedón*..., 106 b y ss. (trad. cit., pág. 123). Y continúa un poco más adelante en esta misma obra: “Pues entonces, amigos -dijo-, es justo que reflexionemos esto, que, si nuestra alma es inmortal, necesita de atención no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir, sino respecto a todo el tiempo, y el peligro ahora sí que parecería ser tremendo, si alguno se despreocupara de ella. Pues si la muerte fuera la disolución de todo...” (cit., 107c, trad, pág. 123).

Esta es la característica que posee el alma y que le da un lugar de preeminencia sobre el cuerpo, además de su inmortalidad. Señala Platón un poco antes:

“- Bien. ¿Y lo que no acepta la muerte cómo lo llamaremos?

- Inmortal –dijo el otro.

- ¿Es que el alma no acepta la muerte?

- No.

- Por tanto el alma es inmortal”.⁷³

Platón sigue la filosofía que se mantenía entre los griegos de su época de que el mundo estaba compuesto por la lucha de contrarios, por ello, señala que la vida surge de la muerte:

“- Dime ahora tú –dijo- de igual modo respecto a la vida y a la muerte. ¿No afirmas que el vivir es contrario al estar muerto?

- Yo sí.

- ¿Y nacen el uno del otro?

- Sí.

- Así pues, ¿qué se origina de lo que vive?

- La muerte.

- ¿Y qué –dijo- de lo que está muerto?

- Necesario es reconocer –dijo- que lo que vive.”⁷⁴

De esta manera, Platón señala que la muerte, realmente, es el comienzo de la vida⁷⁵. Por ello, no hay que temer a la muerte, ya que no es el final. El ser humano despertará en un mundo distinto, el auténtico mundo donde podrá contemplar las Ideas. Así, el ser humano se tiene que preparar para la muerte. Precisamente, esta es la labor

⁷³ Platón: *Fedón...*, 105e 2-7 (trad. cit., pág. 119). Otra referencia sobre esta idea la encontramos en la *República*: “¿No te percatas de que nuestra alma es inmortal y jamás perece?” (Platón, *República*, 608d, trad. *Diálogos IV*. Gredos, Madrid, 2000, pág. 478).

⁷⁴ Platón: *Fedón...*, 71d 4-13 (trad. cit., pág. 53). Unas líneas más adelante, Platón concreta sobre esta concepción: “-Ya está demostrado, Simmias y Cebes -dijo Sócrates-, incluso en este momento, si queréis ensamblar en uno solo este argumento y el que hemos acordado antes de éste: el de que todo lo que vive nace de lo que ha muerto. Pues si nuestra alma existe antes ya, y le es necesario a ella, al ir a la vida y nacer, no nacer de ningún otro origen sino de la muerte y del estar muerto, ¿cómo no será necesario que ella exista también tras haber muerto, ya que le es forzoso nacer de nuevo?” (cit, 77c y ss., trad, pág. 56)

⁷⁵ Mostrado esto con las palabras de nuestro autor se puede citar: “Pues, ciertamente, el vivir mucho o poco tiempo no debe preocupar al que, en verdad, es hombre, ni debe este tener excesivo apego a la vida, sino que, remitiendo a la divinidad el cuidado de esto y dando crédito a las mujeres que dicen que nadie puede evitar su destino, debe seguidamente examinar de que modo llevará la vida más conveniente durante el tiempo que viva” (Platón: *Gorgias*, 512 e, trad, cit., pág. 124).

que debe desempeñar el filósofo, ya que la muerte es el estado más noble del alma: *“Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos”*⁷⁶. El filósofo es el que debe mostrar la muerte, pero desde la reflexión de un acontecimiento desconocido para él. El que dice saber de la muerte realmente no hace referencia a la verdad, debe investigar y estudiar este acto pero partiendo de su ignorancia:

*“En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero La temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe?”*⁷⁷

De ahí se inicia el conocimiento de Platón para llegar a comprender este suceso en la vida humana. Al pararse en la reflexión filosófica sobre esto, el ser humano debe ver la importancia de la inmortalidad del alma y la posibilidad que le da esto para proceder a realizarse dentro de la sabiduría que el humano ansia. Por eso, el hombre debe afrontar con valentía este suceso: *“Pues yo, aunque mi razón se resiste, sólo sé con firmeza que toda alma es inmortal y que, al alejarse de esta morada, está exenta de aflicción”*⁷⁸. Por ello, una de los pensamientos que debe traer esa valentía es haber cumplido con lo que es la naturaleza humana y haberse alejado de lo malo, de lo impuro que le corrompe al hombre. Si uno se purifica y cumple con lo bueno de su ser no debe tener miedo, pero si sucumbe ante lo decadente de lo corporal y se tiene que arrepentir, el miedo le invade. Así lo expresa Platón:

“Pues debes saber, Sócrates, que, en aquellos momentos en que se avecina el pensamiento de que va a morir, a uno le entra miedo y preocupación por cosas que antes no tenía en mente. Así, pues, los mitos que se narran acerca de los que van al Hades, en el sentido de que allí debe expiar su culpa el que ha sido injusto aquel, antes movían a risa, pero entonces atormentan al alma con el temor de que sean ciertos y uno mismo, sea por la debilidad provocada por la vejez, o bien por hallarse más próximo al

⁷⁶ Platón: *Fedón*..., 64a 4-8 (trad, cit., pág. 38).

⁷⁷ Platón: *Apología*..., 29 a, trad, cit., pág. 167).

⁷⁸ Platón: *Axíoco en Cartas*, 372, trad, “Diálogos”, Gredos, vol. VII, pág. 406.

Hades, percibe mejor los mitos. En esos momentos uno se llena de temores y desconfianzas, y se aboca a reflexionar y examinar si ha cometido alguna injusticia contra alguien. Así, el que descubre en sí mismo muchos actos injustos, frecuentemente se despierta de los sueños asustado, como los niños, y vive en una desdichada expectativa. En cambio, al que sabe que no ha hecho nada injusto le acompaña siempre una agradable esperanza, una buena 'nodriza de la vejez'. ”⁷⁹

Por lo tanto, Platón habla de un ser humano que busque el saber, que vaya más allá de la vida puesto que detrás de ese límite se encuentra la verdad. No se puede pensar en esta vida porque el auténtico conocimiento y la sabiduría se alcanzan más allá, por eso el filósofo sabe que esta vida no es nada. La auténtica realidad se encuentra en el mundo de las Ideas:

“-Porque la mezquindad es, sin duda, lo más opuesto a un alma que haya de suspirar siempre por la totalidad íntegra de lo divino y lo humano.

- Una gran verdad.

- Y aquel espíritu al que corresponde la contemplación sublime del tiempo todo y de toda la realidad, ¿piensas que puede creer que la vida humana es gran cosa?

- Es imposible. ”⁸⁰

Y esa realidad se alcanzará, según nuestro autor clásico, en la otra vida, después de la muerte. Platón lleva la creencia griega de la vida más allá de la muerte a su filosofía. Utiliza el mundo después de la muerte para mostrar su mundo de las Ideas y según el comportamiento de cada uno, la vida en el más allá será feliz o no. Para hacerse entender, este autor ateniense utiliza un mito griego conocido dentro de su cultura: *“Existía en tiempos de Crono, y aun ahora continúa entre los dioses, una ley acerca de los hombres según la cual el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto, a las Islas de los Bienaventurados y residir allí en la mayor felicidad, libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impio debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro”*.⁸¹ Para Platón, el castigo⁸² será volver al mundo sensible en menor tiempo, algo que acontecerá a todo aquel que no haya

⁷⁹ Platón: *República*, 330d-331a, trad, *Diálogos*, Gredos, vol. IV, pág. 62.

⁸⁰ Platón: *República*, 486 a, trad, pág. 298.

⁸¹ Platón: *Gorgias*, 523 b, trad, cit., pág. 139.

⁸² Esta idea del castigo se encuentra reflejado a lo largo de la obra *Leyes* de Platón, en multitud de referencias.

realizado la purificación necesaria para permanecer en el mundo de las Ideas y, por lo tanto, en ese estado de felicidad del que habla el autor. Todo este planteamiento sobre la muerte que hace Platón queda reflejado en el mito de Er que narra al final de su libro de *La República* donde expone su idea de la inmortalidad del alma, el planteamiento sobre el castigo que encuentra el ser humano en la muerte, la libertad humana, la virtud como cuestión ética básica en el hombre y el orden de la realidad en base a la transmigración del alma humana.

Avanzando en el tiempo, otro autor que dedica bastantes líneas al tema de la muerte es Séneca. Este pensador describe cómo el ser humano se tiene que preparar para la muerte, por lo tanto, aquellas personas que no buscan el bien en esta vida, sino que se dejaron guiar por conductas más instintivas encaminadas a satisfacer sus deseos, para Séneca, son muertos en vida: *“Pienso que está muerto por igual el que yace entre perfumes que el arrebatado por el garfio; el descanso sin estudio es para los vivos muerte y sepultura”*⁸³. Por ello, Séneca propone esa preparación del alma para la muerte como ejercicio continuo del ser humano. Así, de esta manera, la persona acepta su muerte, lo que le hace enfocar su vida de una manera más natural. Séneca habla así:

*“Y te hará esforzado la meditación asidua: no adiestrando tus palabras, sino tu espíritu, disponiéndote de cara a la muerte, frente a la cual no te exhortará ni enardecerá quien intente persuadirte con sofismas de que la muerte no es un mal”*⁸⁴.

Para realizar este ejercicio, Séneca exhorta al ser humano para que se aleje del comportamiento cotidiano, algo que está lejos de la postura de pensar y prepararse para la muerte. De tal manera que para este autor, esas personas que no piensan en la muerte son muertos en vida; no desarrollan el lado natural de la misma. La obra de Séneca marca esa llamada de atención al hombre para que despierte y se prepare para la muerte, para que no sea un muerto antes de ella:

⁸³ *“Puto, aequo qui in odoribus iacet mortuus est quam qui rapitur unco; otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura”* (Ad Lucilium Epistulae Morales, en Seneca, *Epistles*, with an English translation by Richard M. Gummere, Harvard University Press, Cambridge, Mass./Heinemann, Londres, 1979, vol. II, p. 242. Trad: Séneca: *Epístolas morales a Lucilio*, libro X, ep. LXXXII. Traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1989, vol. II, p. 29).

⁸⁴ *“Faciet autem illud firmum adsidua meditatio, si non verba exercueris, sed animum, si contra mortem te praeparaveris, adversus quam non exhortabitur nec adtollet, qui cavillationibus tibi persuadere temptaverit mortem malum non esse”* (Epistles, cit, pág. 244, trad, pág. 31).

“Puesto que se han propuesto querer todas las cosas contra el orden de la naturaleza, a la postre se apartan totalmente de ella. ‘Amanece: es tiempo de dormir. Todos descansan: practiquemos ahora la gimnasia, paseemos en litera, tomemos el almuerzo. Se aproxima ya la aurora: es el momento de cenar. No debemos obrar como lo hace el vulgo; es cosa deshonrosa vivir de modo trivial y ordinario. Abandonemos el día que luce para todo el mundo: procurémonos una mañana propia y exclusiva para nosotros’. Estos para mí están como muertos; en verdad, ¡cuán poco distan de una muerte, y por cierto cruel, quienes viven a la luz de las antorchas y las velas!’ ”⁸⁵.

Otro pensador fundamental dentro de la Historia de la Filosofía, y para señalar un ejemplo dentro de la época medieval, es Agustín de Hipona. Su obra desarrolla un pensamiento en torno a la concepción de Dios y su visión cristiana del ser humano. Por ello, dentro de su obra *La Ciudad de Dios* realiza varias reflexiones sobre la muerte como acontecimiento dentro de la vida humana. Para San Agustín, la muerte es negación de la vida, la cual consiste en la unión del alma humana con Dios. Este es el suceso que se produce al final de toda vida humana, es decir, su reencuentro con el Creador. En este acontecimiento es donde se va a producir la división entre los buenos y los moralmente malos, ya que estos últimos sufrirán el castigo debido a sus actos negativos durante la vida. Sobre este aspecto San Agustín escribe:

“Y así es que, aun cuando a los buenos descontente la vida de los malos y por este motivo no vayan a incurrir en la condenación que a tales hombres después de esta vida les está aparejada; con todo, porque disculpan y condescienden con sus pecados merecedores de condenación, al paso que los temen en los suyos ligeros y veniales, con razón se ven envueltos con ellos en el azote temporal, aun cuando no en el castigo eterno; y con razón también, cuando conjuntamente con ellos la divina Mano los aflige, catan y saborean la amargura de esta vida, porque engolosinados de su dulzura, no se quisieron mostrar desabridos con ellos cuando pecaban ”⁸⁶.

⁸⁵ “Cum instituerunt omnia contra naturae consuetudinem velle, novissime in totum ab illa desciscunt. ‘Lucet: somni tempus est. Quies est: nunc exerceamur, nunc gestemur, nunc prandeamus. Iam lux propius accedit: tempus est cenae. Non oportet id facere quod populus; res sordida est trita ac vulgari via vivere. Dies publicus relinquatur: proprium nobis ac peculiare mane fiat.’ Isti vero mihi defunctorum loco sunt; quantum enim a funere absunt et quidem acerbo qui ad faces et cereos vivunt?” (Epistles, cit, vol. III pág. 416, trad, pág. 408).

⁸⁶ “... ita ut, quamvis bonis malorum vita displiceat et ideo cum eis non incidant in illam damnationem, quae post hanc vitam talibus praeparatur, tamen, quia propterea peccatis eorum damnabilibus parcunt, dum eos in suis licet levis et veniabilibus metuunt, iure cum eis temporaliter flagellantur, quamvis in aeternum minime puniantur, iure istam vitam, quando diuinitus adfliguntur cum eis, amaram sentiunt, cuius amando dulcedinem peccantibus eis amari esse noluerunt” (Bibliotheca Augustana, trad, Agustín

Dios es el juez del hombre, por eso, aquellos que aman la vida terrenal y buscan todos los placeres relacionados con ella caen en el pecado y sufrirán el castigo divino. San Agustín intenta mostrar que lo importante es la otra vida, y que en esta vida no se puede uno separar del camino divino ya que se sufrirá por ello la condenación eterna: *“Son azotados juntamente no juntamente porque llevan mala vida, sino porque juntos aman la vida temporal, no cierto con igual aflicción, empero sí todos, simultáneamente”*⁸⁷. Esta es la postura que debe evitar el ser humano. El cuerpo es algo fundamental; forma parte de la misma naturaleza humana, por ello, el mensaje cristiano habla de la resurrección del hombre en alma y cuerpo. Por ello, el cuerpo se debe cuidar, tanto en la vida como en la muerte, y todo aquello que le agrada se considera pecado sufriendo el castigo después de la muerte:

*“En ninguna manera se deben menospreciar los propios cuerpos que llevemos (...). No son cosas que nos sirvan para nuestro adorno, o abrigo que nos aplicamos exteriormente, sino que atañan a la misma naturaleza del hombre. Por eso, con oficiosa piedad se tuvo cuidado de los entierros de los antiguos justos y celebrándose exequias y proveyéronse sepulcros”*⁸⁸.

A comienzos de la Edad Moderna, Descartes habla sobre la muerte de una manera totalmente filosófica, explicándola de manera contraria a lo que la tradición señalaba. Ahora, para Descartes, no se produce la muerte porque el alma abandona el cuerpo, sino al revés, primero muere el cuerpo y después el alma abandona ese medio material. Su pensamiento se encuadra dentro del mecanicismo y Descartes utiliza esta concepción para explicar la vida humana: el cuerpo funciona como una máquina en el que todas sus partes realizan su labor de manera perfecta. Si una de esas partes falla, la máquina también falla. Esto es lo que le sucede al cuerpo. Cuando falla alguno de sus componentes, se produce la muerte. Así comenta sobre esta creencia sobre la muerte:

de Hipona: *La Ciudad de Dios*. Ediciones Alma Mater S.A., trad. Lorenzo Riber, Barcelona, 1953, Libro I 9, 2-3, pág. 23).

⁸⁷ *“flagellantur enim simul, non quia simul agunt malam uitam, sed quia simul amant temporalem uitam, non quidem aequaliter, sed tamen simul...”* (Agustín de Hipona: *La Ciudad...*, en *Bibliotheca Augustaza*, trad, cit., Libro I, 9,8, pág. 25).

⁸⁸ *“nullo modo ipsa spernenda sunt corpora (...) haec enim non ad ornamentum uel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent. unde et antiquorum iustorum funera officiosa pietate curata sunt et exsequiae celebratae et sepultura prouisa...”* (Agustín de Hipona: *La Ciudad...*, en *Bibliotheca Augustaza*, trad, cit., Libro I, 13, 1-2, pág. 33).

“La muerte no ocurre nunca por ausencia del alma, sino solamente porque alguna de las principales partes del cuerpo se corrompe; y pensemos que el cuerpo de un hombre vivo difiere del de un hombre muerto lo mismo que un reloj u otro autómatas (es decir, cualquier otra máquina que se mueva por sí misma), cuando está montado y tiene en sí el principio corporal de los movimientos para los cuales fue creado, con todo lo necesario para su funcionamiento, difiere del mismo reloj o de otra máquina cuando se ha roto y deja de actuar el principio de su movimiento”⁸⁹.

Más adelante, Leibniz ve la muerte como un simple cambio en el ser humano dentro de su metamorfosis continua. El nacer significa crecer en el aspecto físico, en cambio, la muerte, es todo lo contrario: decrecimiento. Por ello, señala este autor, que cada muerte es un nacimiento y viceversa, dentro de la dinámica de este mundo. Con palabras de Leibniz:

“Esto es lo que hace también que no haya nunca ni generación entera, ni, en sentido estricto, muerte perfecta, consistente en la separación del alma. Y lo que llamamos generaciones son desenvolvimientos o crecimientos, así como lo que llamamos muertes son Envolvimientos y Disminuciones”⁹⁰.

Otra interpretación de la muerte dentro de la Edad Moderna la dan los idealistas sistemáticos al pensar que la muerte es el paso de la existencia individual a una existencia general y, así, llegar a formar parte del Absoluto. Fichte expresa este proceso como un camino en el que el ser humano va consiguiendo manifestarse de manera cada vez más compleja:

⁸⁹ “... considérons que la mort n'arrive jamais par la faute de l'âme, mais seulement parce que quelqu'une des principales parties du corps se corrompt ; et jugeons que le corps d'un homme vivant diffère autant de celui d'un homme mort que fait une montre, ou autre automate (c'est-à-dire autre machine qui se meut de soi même), lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, avec tout ce qui est requis pour son action, et la même montre ou autre machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir.”(Descartes, René : “Les passions de l'âme”, volumen XI de la edición de referencia: *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf, París, 1897-1913, 13 vols. (Vrin-CNRS, París, 1964-1974. Trad: *Las pasiones del alma*. Edición, introducción y notas de Julián Pachó; traducción de Francisco Fernández Buey revisada por Julián Pachó, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005 capítulo 1 artículo 6, pág. 86).

⁹⁰ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadología. Principios de Filosofía*. Biblioteca Nueva, traducción y prólogo de Julián Velarde Lombráña, Madrid, 2001, párrafos 73, pág. 127.

“La muerte no es otra cosa que el desarrollo instantáneo de una nueva vida oculta en la vida que la precedió. La muerte y el nacimiento son progresos de la vida, grados que recorre, purificándose en cada uno de ellos, para manifestarse en formas cada vez más complejas y perfectas”⁹¹.

Un poco más adelante sigue desarrollando que la vida humana lleva inscrita una existencia más perfecta, más compleja, produciéndose con la muerte ese segundo nacimiento que manifiesta, como acabamos de ver, una segunda existencia. Así, el hombre se realiza en este mundo habida cuenta de que se encuentra dentro de esta dinámica natural. Lo muestra de esta manera:

“Mi vida actual sólo puede ser sacrificada en aras de otra vida mejor, que ya late en germen dentro de mí; y lo que los mortales llaman muerte no es sino la manifestación visible de un segundo nacimiento. Si desde la creación del mundo no hubiera muerto ninguno de los seres que vieron la luz del sol, ¿qué razón habría para esperar un nuevo cielo y una nueva tierra? El único fin posible de nuestra naturaleza, el desarrollo de nuestra inteligencia y su perfeccionamiento, se realizaría en este mundo (...). El fenómeno de la muerte es el escalón por el cual mi espíritu entra en la nueva vida”⁹².

Otra postura que se puede estudiar sobre la reflexión sobre la muerte la dan los románticos. Para dar una muestra de ello se puede utilizar la obra de Schopenhauer. Para este filósofo, la muerte es aquello hacia lo que la vida se orienta. Todo ser natural trae consigo este acontecimiento y el ser humano lo tiene que percibir basándose en esa manera natural: *“El miedo a la muerte es independiente de todo conocimiento: pues el animal lo posee, pese a no conocer la muerte. Todo lo que nace lo trae ya consigo al mundo. Pero ese miedo a la muerte a priori es solo la otra cara de la voluntad de vivir que somos todos nosotros”⁹³*. Así, de esta manera, el miedo a la muerte viene con ella misma, pese a desconocer lo que es. Por ello, el ser humano tiene que enfocar la muerte como lo que es, y al igual que la vida, un hecho dentro de su naturaleza. Así evitaría ese miedo que se produce ante el desconocimiento: *“Si mirásemos con la suficiente profundidad, estaríamos de acuerdo con la naturaleza y la vida o la muerte nos*

⁹¹ Fichte, Johann Gottlieb: *El destino del hombre*. Espasa-Calpe S.A., traducción por Eduardo Ovejero y Mauri, Madrid, 1976, págs. 169-170.

⁹² Fichte, Johann Gottlieb: *El destino...*, cit., pág. 170.

⁹³ Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*. Trotta, traducción, introducción y nota de Pilar López de Santa María, Madrid, 2003, pág 517.

resultarían tan indiferentes como ella”⁹⁴. A consecuencia de ello, el ser humano individual se dará cuenta de que su existencia es efímera, determinada, pero que algo quedará en el mundo después de su muerte: la vida de la humanidad. El lado natural de la muerte es la pervivencia de la especie, y cada hombre concreto forma una pieza de todo el conjunto:

*“Dentro del fenómeno, y a través de sus formas de tiempo y espacio que el **principium individuationis**, se nos presenta que el individuo humano muere mientras que la especie humana sigue viviendo (...). Toda la voluntad de vivir está en el individuo como el gran género humano, y por eso la permanencia de la especie es la simple imagen del carácter indestructible de los individuos*”⁹⁵.

Schopenhauer sigue explicando que la voluntad de vivir del hombre es la que tiene miedo a la muerte, pero más exactamente, esta parte de la humanidad individual, es algo a lo que no afecta la muerte. Con lo que el miedo carece de fundamento, puesto que aquello que muere realmente es el conocimiento, algo que carece de ese miedo dado que no puede padecerlo al comprender lo que es la muerte. Lo define en el siguiente fragmento:

“Lo único en nosotros capaz de temer la muerte y lo único que la teme, la voluntad, no es afectada por ella; y que, por el contrario, lo que es afectado por ella y muere realmente, es aquello que por su naturaleza no puede tener miedo ni en general ninguna volición o afecto, por lo que es indiferente al ser y no ser: se trata del puro sujeto del conocimiento, el intelecto”⁹⁶.

Por este motivo, el ser humano encuentra su verdadero yo, que no se encuentra en su interior, ya que su intelecto le muestra que seguirá viviendo en el no-yo, es decir, en el resto de individuos de la humanidad. La muerte le enseña esta verdad sobre la vida y sobre la muerte: *“La muerte lo desengaña suprimiendo esa persona, de modo que el ser del hombre, que su voluntad, en adelante, sólo vivirá en otros individuos (...). Así que todo su yo no vive de ahora en adelante más que en aquello que hasta entonces*

⁹⁴ Schopenhauer, Arthur: *El mundo...*, cit., pág. 526.

⁹⁵ Schopenhauer, Arthur: *El mundo...*, cit., pág. 549.

⁹⁶ Schopenhauer, Arthur: *El mundo...*, cit., pág. 551.

había considerado como no-yo”⁹⁷. Un poco más adelante en esta obra, Schopenhauer habla de cómo la filosofía es la herramienta que tiene el ser humano para comprender esta verdad, encontrando que esta es la auténtica libertad que cada hombre puede tener: *“La muerte es el momento de liberarse de la unilateralidad de aquella individualidad, que no constituye el núcleo interno de nuestro ser, sino que más bien ha de ser considerada como una especie de extravío del mismo: la libertad verdadera y originaria vuelve a surgir en ese instante”*⁹⁸.

Acabando el siglo XIX, Nietzsche también habla de la muerte como aquello que lleva al ser humano hacia delante por el camino de la vida. Por ello, en la vida se está continuamente muriendo. Esta es una idea en contra de la tradición que se ha basado en la concepción cristiana sobre la vida y la muerte, la cual hablaba de la muerte como un proceso lento. Nietzsche habla de una muerte más rápida y que además es motivo de celebración. Es parte de la vida, de la vida de este mundo que es la única que tiene el ser humano:

*“Doy en lo principal a los artistas más razón que a todos los filósofos habidos hasta hoy: ellos no perdieron la gran pista por la que discurre la vida, amaron las cosas “de este mundo” (...). ¡Qué nos importan las execraciones sacerdotales y metafísicas de los sentidos! Ya no necesitamos esas execraciones: es un rasgo de vida lograda el que alguien sienta, como Goethe, un apego y una afección cada vez mayores a “las cosas del mundo”: con eso no hace sino abrazar la gran concepción del hombre según la cual éste llegará a ser el **glorificador de la existencia** cuando aprenda a glorificarse a sí mismo”*⁹⁹.

2.1.1.) La muerte en dos pensadores del siglo XX.

Como los protagonistas estudiados en esta Tesis pertenecen a este siglo, se quiere hacer una exposición más detallada sobre la noción de la muerte en el siglo

⁹⁷ Schopenhauer, Arthur: *El mundo...*, cit., págs. 560-561.

⁹⁸ Schopenhauer, Arthur: *El mundo...*, cit., pág. 562.

⁹⁹ Nietzsche, Friedrich: *Fragmentos Póstumos*. Abada Editores, edición de Günter Wohlfart y traducción de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, 2004, fragmento junio-julio 1885 37 (12), págs. 132-133.

XX¹⁰⁰. Para ello, se utilizarán los argumentos de dos de los más importantes pensadores de este siglo: Sartre¹⁰¹ y Heidegger¹⁰², que además, en mayor o menor medida, han

¹⁰⁰ Recogiendo las ideas generales contemporáneas, Schumacher escribe sobre la muerte: “*Le mourir est un processus –plus ou moins long, paisible ou douloureux selon les circonstances- qui advient, indépendamment de la longueur de la vie, dans les ultimes moments d’une existence personnelle et qui mène ordinairement, mais pas nécessairement, au décès –cet “événement” qui transforme le vivant en un cadáver et qui débouche sur l’état de mort*” (Schumacher, B.N.: *Confrontations avec la mort*, Les Éditions du Cerf, París, 2005, págs. 27-28). Una definición de lo que es la muerte como ese proceso al final de la vida que se recoge en los autores contemporáneos. Un poco más adelante, define al ser humano respecto a la muerte dentro de esta época filosófica: “*L’être humain est déjà assez vieux pour mourir dès sa conception. Il est substantiellement un mourant, un mortel, un être en route et tendu vers sa mort, projeté dans une “course à la mort”*.” (Schumacher, B.N.: *Confrontations...*, cit., pág. 29).

¹⁰¹ “Nace el 21 de junio de 1905 en un barrio burgués de París.(...) Jean-Baptiste, padre de Sartre, muere muy joven, dejando huérfano a Jean-Paul a los 15 meses, lo que condicionará una infancia muy especial, porque Jean-Paul Sartre será criado por su madre y por su abuelo.(...) Al encontrarse sin padre, Sartre vuelca en su madre toda la ternura de la que era capaz un niño a la vez mimado y frustrado, sensible y apasionado, especial y angustiado. El amor-pasión de Sartre por su madre es una de las claves de su juventud e, incluso, de su génesis. (...) Su abuelo le enseñará a leer muy pronto y, de inmediato, le hace leer de todo, sin ninguna selección. Y como, por otra parte, le predicen una futura carrera de gran escritor, pasa sin pausa de la lectura a la escritura, comentando o parodiando sus libros de cabecera. A los seis años, ya escribe “*Le marchad de bananes*”, “*Pour un papillon*” y otros cuentos azules. (...) Sartre tiene diez años cuando su abuelo decide escolarizarle. Cursa, pues, su quinto y sexto año en el colegio Henri IV. (...) Su madre se vuelve a casar y Sartre se ve obligado a partir, en noviembre de 1917, con su madre y su padrastro a La Rochelle. Jean-Paul frecuenta durante tres años el liceo de La Rochelle, donde hará “el aprendizaje de la violencia” y de “la injusticia social”. Odia a sus compañeros, se pelea con ellos, sin poder encontrar en casa el menor alivio, porque también en ella se siente incomprendido, rechazado y extraño. Le mandan a estudiar bachillerato a París, donde comienza a sentirse feliz. En 1923-24 decide pasar al liceo Louis-le-Grand y, después, a la ENS-Ulm. (...) Jean-Paul Sartre se presenta a la plaza de profesor agregado de filosofía en 1928. Pero, contra todo pronóstico, suspende el examen escrito. (...) Se vuelve a presentar en 1928-29 y, mientras está preparando el concurso, se produce un encuentro decisivo en su vida con Simone de Beauvoir. Él ganó la agregaduría de ese año y ella terminó en segunda posición. Pero su “amistad amorosa” va a durar hasta la muerte de Sartre en 1980. (...) Tras el servicio militar, que hará entre 1929-31, en el servicio meteorológico, Sartre es nombrado profesor en el liceo del Havre, donde permanecerá desde 1931-36.(...) No actuaba como maestro, sino que se colocaba en posición de igualdad con sus alumnos, a los que hablaba como un camarada sobre sus propios centros de interés.(...) Es nombrado profesor del Instituto Francés de Berlín (1933-34), donde descubre a Husserl y Heidegger, cuyo pensamiento va a intentar aplicar a sus alumnos. Después es nombrado profesor del liceo Pasteur de Neuilly (1937) y en 1939 es movilizado. Hecho prisionero en 1940, consigue que le liberen por razones de salud. (...) De 1931 a 1937, Sartre había redactado varias versiones sucesivas de “*Melancholia*”, la obra que se publicará en 1939 con el título “*La Nausée*” (...) En 1941 publicará “*L’Être et le Néant*” (...) El extraordinario éxito del movimiento existencialista se sitúa después de la Liberación. Sartre se ve, muy a su pesar, consagrado como papa de esta nueva religión. (...) Funda su revista “*Les Temps Modernes*” en 1945. (...) En 1964 le conceden el premio Nobel de Literatura, que rechaza.(...) Toma parte activa en la vida política de Francia y en el mundo con posicionamientos a menudo brutales y a veces sectarios, como compañero de viaje del Partido Comunista. (...) A pesar de su salud delicada (desde 1972 se queda ciego) y de numerosas dificultades de todo tipo (desde 1960 es atacado sin piedad y, a partir de 1970, el estructuralismo le gana la batalla al existencialismo), Sartre vivirá estoicamente los últimos años de su vida. (...) Muere el 15 de abril de 1980. Sus funerales, como los de Voltaire o de Víctor Hugo, fueron seguidos por más de 50.000 personas. (Huisman, Denis: *El existencialismo*. Acento Editorial, Trad, José Manuel L. Vidal, Madrid, 1999, págs 62-66).

¹⁰² “Heidegger (1889-1976) nace en Messkirch, pequeña aldea al sur de Alemania, a la que iba a sentirse unido a lo largo de toda su vida. Educado en pleno corazón de la Selva Negra, recibió, de acuerdo al catolicismo tradicional de sus padres, una formación intelectual esencialmente religiosa. El fin de sus estudios secundarios en los jesuitas le va a llevar a estudiar durante algún tiempo teología en la Universidad de Friburgo. Pero la abandona unos meses después, para consagrarse a las letras y a las ciencias. Durante su aprendizaje universitario, Heidegger lee a Husserl, Nietzsche y Kierkegaard, así como las obras de Heinrich Rickert (neokantiano). En 1913, este último elige a Heidegger, joven doctor

influido en las obras de Camus, Derrida, Blanchot y Levinas. Para completar sus explicaciones sobre la muerte se utilizaran otros libros que las amplíen y sean de utilidad para el entendimiento correcto de estas líneas.

El pensamiento que presenta Sartre en su obra, sigue en parte la línea tradicional filosófica que concibe la muerte como algo humano¹⁰³, con lo que la afronta como suceso que pertenece a la propia naturaleza humana. El individuo debe llegar a conseguir captar esta idea. Sartre habla de ello en su obra: *“La muerte como fin de la vida se interioriza y humaniza; el hombre no puede ya encontrarse sino con lo humano; no hay ya otro lado de la vida, y la muerte es un fenómeno humano, es el fenómeno último de la vida, vida todavía (...). La muerte se convierte en el sentido de la vida”*¹⁰⁴. Este acontecimiento es tan significativo para el ser humano que lo debe comprender, lo debe afrontar y lo debe vivir, de tal manera que sea eso lo que le dé sentido a su vida. La importancia de la muerte en el existencialismo radica en esta vida, es el concepto que consigue dar valor a la vida humana¹⁰⁵. Esta noción tiene que ser interiorizada por el yo específico, verse como un ser mortal, con una existencia determinada, y desde ese punto, decidir su vida. La vida nace de la muerte porque es a partir de esta última como se consigue dar sentido a la primera. Ejerce su desarrollo en la vida ya que se descubre como un ser perecedero. Pero la muerte es natural, por lo menos, el existencialismo defiende que el sujeto debe concebirla de esa manera. Por ello, no hay que temerla porque realmente es lo que hace vivir al hombre. No conciben la muerte como un

*con tan sólo 24 años, para enseñar en la Universidad de Friburgo en calidad de profesor no titular al lado de su maestro espiritual, Husserl. Casado (en 1917) con Elfriede Petri, con la que tiene dos hijos, mantiene también una relación amorosa con su alumna Hannah Arendt. Fue profesor no titular de la Universidad de Marburgo (1923-28) antes de ser nombrado catedrático de Friburgo, para suceder a Husserl, de acuerdo con los deseos de este último. Elegido rector en 1933 por un periodo de un año, Heidegger reconoció en la ascensión al poder de los nazis “la posibilidad de un nuevo comienzo”, de una “regeneración del clima intelectual”. Su adhesión silenciosa al partido nacionalsocialista (1933-1935), a pesar de ser temporal, chocó profundamente con sus contemporáneos y sigue alimentando la polémica hoy en día. Tras la “desilusión” heideggeriana, al filósofo se le prohibió enseñar entre 1945-1951. Entonces Heidegger se retiró de la vida pública, participando sólo en numerosos seminarios. Murió el 27 de mayo de 1976 en Friburgo” (Huisman, Denis: *El...*, cit., págs. 51-52).*

¹⁰³ Sobre la importancia del pensamiento de Sartre en relación con la muerte, Schumacher escribe: *“Sartre est le premier philosophe de renom qui, tout en proposant une ontologie distincte de Heidegger, élabore une conception propre de la mort en opposition à l'être-vers-la-mort, qu'il décrit dans “L'Être et le Néant” comme un “tour de passe-passe”. (Schumacher, B.N: *Confrontations...*, cit., pág. 127).*

¹⁰⁴ *“La mort comme fin de la vie s'intériorise et s'humanise ; l'homme ne peut plus reconnaître que de l'humain ; il n'y a plus d'autre côté de la vie, et la mort est un phénomène humain, c'est le phénomène ultime de la vie, vie encore (...). La mort devient le sens de la vie” (Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, París, 1943, pág 616, trad. Juan Valmar, págs. 555-556).*

¹⁰⁵ Algo que diverge de esa concepción tradicional filosófica puesto que no le da tanta importancia como el movimiento existencialista.

concepto cargado de negatividad, al igual que hacen otros pensamientos filosóficos, sino que lo enfocan desde su lado natural, cargada de positividad para la vida misma. Por eso, tampoco hay que ocultarla ni huir de ella. Todos los planteamientos que conciben alguna de esas dos salidas chocan con la teoría existencialista. La muerte se tiene que aprender por uno mismo para que así, de esa manera, pueda desarrollarse en su vida. Por ello, continúa Sartre:

“Pero la muerte así recuperada no queda como simplemente humana, sino que se hace mía; al interiorizarse, se individualiza (...). Hace de esta vida una vida única, es decir, una vida que no recommienza, en que ya no se recobra lo jugado. Con ello, me vuelvo responsable de mi muerte como de mi vida (...). De ese carácter de finitud que hace que mi vida, como mi muerte, sea mi vida”¹⁰⁶.

Viendo la vida de esta manera, el individuo interioriza y hace suya su propia muerte, porque este es el punto desde donde debe afrontarla. Al hacerla suya la hace particular¹⁰⁷, se señala su muerte al igual que ve que le pertenece su propia vida. La existencia individual conlleva la muerte individual y cada ser humano debe percatarse de ello. No hay más vidas, el yo se debe alejar de todos aquellos pensamientos que le intenten convencer de otras vidas venideras. No es posible, el hombre se percibe en esta vida y se da cuenta de que es la única, como sucede con su muerte. Es suya y es la que padecerá, pero la que da sentido a su existencia. Si el individuo capta esta mentalidad se hace libre, o mejor dicho, recupera su libertad. Libertad a la hora de elegir qué hacer en vida. Pero, a la vez, esto conlleva una responsabilidad, y en este punto el sujeto se da cuenta de que es él el único responsable de su vida. Las decisiones que tome en el presente marcarán su futuro, pero el único que decide es el propio hombre. Es la carga de la libertad que afronta el ser humano, según el existencialismo. Se convierte, según Sartre, en la condena a la libertad del ser humano. La mortalidad hace que el hombre se percate de lo que es y de lo que puede hacer, siempre, claro está, dentro de su temporalidad.

¹⁰⁶ “Mais la mort ainsi ne demeuere pas simplement humaine, elle devient mienne ; en s’intériorisant elle s’individualise (...) qui fait de cette vie une vie unique, c’est-à-dire une vie qui ne recommence pas, où l’un ne reprend jamais son coup. Par là je deviens responsable de ma mort comme de ma vie (...). Mais de ce caractère de finitude qui fait que ma vie, comme ma mort, est ma vie” (Sartre, Jean-Paul: *L’être...*, cit., pág. 616, trad. pág. 556).

¹⁰⁷ A diferencia de la filosofía tradicional, el existencialismo habla de la existencia individual y, por lo tanto, también de la muerte particular. Por ello, los autores estudiados en esta Tesis se centrarán en ese concepto como primordial en su pensamiento filosófico.

La reflexión existencialista sobre la muerte es la individualidad de la misma. Se ve la muerte de los otros¹⁰⁸, se sabe de la muerte de la especie humana, pero el hombre se debe detener a pensar en su propia muerte. No debe olvidarla porque es algo natural, algo que le acontecerá. El ser conlleva la muerte y cada individuo posee la suya. Por eso, el existencialismo propone hablar de ella, sacarla de ese olvido que anteriormente se ha producido de manera intencionada. El hombre debe ver su muerte; es su muerte. Y esto se da porque la misma existencia la posee. Con palabras de Heidegger¹⁰⁹:

“El morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella “es”, es por esencia cada vez la mía. (...) En el morir se echa de ver que la muerte se constituye ontológicamente por medio del ser-cada-vez-mío y de la existencia”¹¹⁰.

El pensamiento existencialista propone una percepción natural de la muerte, un estado más de la vida. La muerte no es más que un fenómeno que acontece en la vida individual del ser humano¹¹¹. Heidegger habla de ello con las siguientes palabras: *“La muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida. La vida debe ser comprendida como un modo de ser al que le pertenece un estar-en-el-mundo.”¹¹²* El ser existente conlleva su muerte. El ser en el mundo, como dice Heidegger, es un ser humano que

¹⁰⁸ Ferrater Mora habla de la interpretación que hacen estos dos autores sobre la muerte del otro. Según este autor: *“Heidegger ha llevado esta idea a radicales consecuencias. No podemos experimentar auténticamente la muerte ajena; a lo sumo “asistimos” a ella (...). Lo característico del Dasein es que cada Dasein lo asume radical y absolutamente para sí”* (Ferrater Mora, José: *El ser y la muerte...*, cit., pág. 196). En este autor, la experiencia del otro no es realmente experiencia porque no se vive, simplemente se contempla pero no se obtiene ninguna vivencia real sobre ella. En cambio, Ferrater explica un poco más adelante la postura de Sartre: *“No somos nosotros quienes somos mortales para nosotros mismos; es “el otro” quien es mortal para su ser”* (Ferrater Mora, José: *El ser y la muerte...*, cit., pág. 197). La muerte hace ver al yo que es la cesación de su vida, el fin de todo lo existente. Pero Ferrater no apoya ninguna de estas dos posturas tan enfrentadas. Manifiesta que: *“La muerte no da todo su sentido a la vida, como podría desprenderse de Heidegger. Pero tampoco quita todo sentido a la vida, como sugiere Sartre”* (Ferrater Mora, José: *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*. Aguilar, Madrid, 1962, págs. 214-215).

¹⁰⁹ Según Schumacher, Heidegger plantea una visión de la muerte muy importante dentro del pensamiento contemporáneo: *“Heidegger est un représentant essentiel du mouvement contemporain qui consiste à inverser la thanatologie philosophique: d’une part en séparant radicalement, par principe méthodologique, l’analyse de la mort d’avec la question d’une possible immortalité, qu’il relègue au domaine ontique –domaine qui se trouve en dehors de son champ d’investigation-, et d’autre part en “intériorisant” pour ainsi dire la mort dans la série des phénomènes de la vie”* (Schumacher, B.N: *Confrontations...*, cit., pág. 95).

¹¹⁰ Heidegger, Martin: *El ser y el tiempo* Trotta., parágrafo 47, traducción, prologo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid, 2003, pág. 261.

¹¹¹ Con palabras de Schumacher: *“La mort signifie la disparition totale et irréversible du sujet, le retour au néant du Dasein humain”* (Schumacher, B.N: *Confrontations...*, cit., pág. 101).

¹¹² Heidegger, Martin: *El ser...*, cit., parágrafo 49, pág. 267.

pasa por diferentes estados. El último de ellos es su muerte¹¹³. Con lo que no se puede separar vida y muerte, son dos conceptos unidos por un factor común: el desarrollo de la vida humana. Cada individuo debe comprender esta concepción para que de esta manera no le tenga miedo a la muerte, pueda superarlo. La percepción existencialista trata a la muerte como algo normal, alejándose de los pensamientos que le otorgan un lugar distinto. La muerte convive con el hombre, en su vida, y esto es algo que se puede ver en las obras de estos filósofos. Un ejemplo que se comentará en el capítulo correspondiente es Camus. En sus obras se puede observar cómo el ser humano convive con la muerte, ya sea de manera general como muestra en “La Peste”, o de manera concreta como es el caso de “L’étranger”. Los relatos hacen que el lector se vea envuelto en este contexto, viendo la muerte, pero comprendiendo que es algo por lo que debe pasar todo ser humano. La muerte, se entiende así, es lo que otorga libertad al mismo individuo.

La muerte muestra lo relevante de la vida, ya que es la que le da sentido. Como se dijo antes, es lo que hace que la vida se replantee de una manera más libre y responsable, una vez que el individuo se ha dado cuenta y acepta su futuro. De esta manera, el individuo valora más cada momento, cada circunstancia que se encuentra en su día a día, para aprender, para realizarse. Así, el hombre debe ir viviendo en el sentido pleno de la palabra, desarrollando su libertad. De esta forma, el hombre alcanza el nivel de responsabilidad que le requiere la vida. Se aleja de posturas cargadas de contemplaciones y pensamientos que lo único que buscan es mostrar la muerte sin la carga de fundamento necesario que tiene. Se deben separar estas dos concepciones, marcando cuál es la que sigue el existencialismo:

“La experiencia más radical de esta situación límite encuentra su expresión en la muerte, que nos recuerda la “seriedad” de la existencia. (...) Se trata de tener en cuenta lo esencial de la existencia, por oposición a nuestras diversiones cotidianas. Es

¹¹³ Apoyando esta idea dentro del gran pensamiento heideggeriano se puede leer en la obra de Bargaglio y Dianich: “Heidegger ha hecho de la muerte la clave fundamental de su pensamiento y, a la vez, la clave para la comprensión auténtica del ser. Por un lado, la muerte es la medida de la esencia finita del hombre y, por otro, la medida del ser que aparece bajo forma finita en el hombre. Sólo a la luz de la muerte se hace el hombre auténtico, ya que solamente sobre el fondo de una posibilidad para la nada puede transformarse toda otra posibilidad positiva en un cántico al ser, y puede aparecer el ser en cuanto ta. (...) El mérito fundamental de esta reflexión heideggeriana está en haber mostrado que la muerte, antes de ser un evento final y momentáneo de la vida, es la dimensión misma del vivir humano, y entonces debe situarse en el amplio horizonte del ser finito” (Bargaglio, G. y Dianich S.: Nuevo diccionario..., cit., vol. II, pág. 1113).

lo que Kierkegaard, por ejemplo, llama la vida ética (hecha de responsabilidad), en oposición a la vida estética, puramente placentera y permisiva”¹¹⁴.

Dar a la muerte la notariad que se requiere y no perderse en diversiones y banalidades que realmente nada reportan al ser humano. Este tema se tiene que tratar con la seriedad que se requiere puesto que es lo que hacer al hombre ser humano. Tanta significación tiene que E. Morin hablando sobre el pensamiento sartreano dice: *“La muerte lo suprime todo, como un absurdo cataclismo. Esta exterioridad y contingencia de la muerte es lo que hace que ésta suprima de todo sentido a la vida humana, que aparece entonces como una pasión inútil”¹¹⁵*. La muerte fragmenta la vida humana, esta es una verdad que tiene que aprender y aceptar el ser humano. Tanto es su poder que es capaz de destruir la vida humana y todo lo creado en ella. El individuo no puede hacer nada, habida cuenta de que la esencia de la muerte consiste en esa destrucción. Algo que, como Sartre dice muchas veces, hace que lo absurdo aparezca en la vida humana. Hasta tal punto, que parece que la vida carezca de sentido; todo es destruido. Pero lo que realmente sucede, como se explicó antes, es que ese sentido no se destruye al final, sino que lo fundamental de la muerte es que cuando el individuo la acepta, a partir de ese punto, puede construir y dar sentido a su vida desde su libertad. El absurdo de la muerte consiste en eso que crea y destruye lo que se ha construido.

Todo ello lleva a que: *“La muerte es el núcleo mismo de la vida. “Vivir no es otra cosa que vivir la propia muerte”. “Desde que un hombre nace, es lo bastante viejo para morir”. La muerte es la estructura de la vida humana, que es ser-para-la-muerte”¹¹⁶*. Así parafrasea E. Morin sobre Heidegger. La muerte es el punto en torno al cual gira la vida misma. Esta es una noción aprendida por el individuo. Por lo que el hombre debe prepararse para vivir su propia muerte, ya que es suya y la certeza que tiene es que surgirá. Los actos que el individuo realiza a lo largo de su vida van encaminados a su destrucción por parte de su muerte, y esto es algo para lo que el yo debe prepararse. Una de las concepciones que acompañan a este pensamiento es que el ser humano perciba que en cualquier momento su vida puede ser interrumpida por su muerte, es la tragedia de la muerte. No hay una edad señalada, no hay aviso previo pese

¹¹⁴ Huisman, Denis: *El...*, cit., pág. 39.

¹¹⁵ Morin, Edgar: *El hombre y la muerte*. Kairós, Barcelona, 2003e..., cit., pág. 319.

¹¹⁶ Morin, Edgar: *El hombre...*, cit., pág. 315.

a que haya corrientes de pensamiento que opinen de ese modo, según postula el existencialismo. La muerte aparece en la circunstancia menos pensada y no se puede hacer nada para remediarlo. Por eso, el ser humano, desde su nacimiento, se convierte en un ser-para-la-muerte, como dice Heidegger; es su fin y es su naturaleza. De ahí es el pensamiento existencialista de tener que aceptarla, ya que se trata de algo que pertenece íntimamente al yo le afirma en lo que realmente es. Por eso, en Heidegger se puede leer: *“La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es”*¹¹⁷. Es su esencia, es el hombre, la muerte va unida a su vida desde el comienzo de esta última.

Tiempo es el ser humano, pero un tiempo desconocido, algo que no sabe cuándo caducará. La muerte no muestra su venida. El sujeto está hecho de tiempo y es ahí donde se tiene que hacer ser humano. El tiempo y el yo son dos conceptos que se hacen uno dentro del pensamiento existencialista. Heidegger escribe: *“Deberá mostrarse que aquello desde donde el Dasein comprende e integra implícitamente eso que llamamos el ser, es **el tiempo**”*¹¹⁸. Esto es lo que es y es en el tiempo en donde se desarrolla el individuo. Es el aprendizaje que muestra Heidegger en su obra. El hombre debe ser capaz de elegir en cada ocasión, dado que ese momento es suyo, y tiene que ser responsable; la libertad conlleva inexorablemente la muerte. De esa forma, el hombre será capaz de elegir qué estará haciendo cuando la muerte se le presente. Ahí, en ese punto, es cuando el hombre tomará conciencia de su vida, de su libertad, y ese será el acontecimiento de más humanidad para él.

En este contexto, Sartre advierte sobre Heidegger:

*“Si el Dasein no padece nada, precisamente porque es proyecto y anticipación, debe ser anticipación y proyecto de su propia muerte como posibilidad de no realizar más la presencia en el mundo. Así, la muerte se ha convertido en la posibilidad propia del Dasein (...). En tanto que el Dasein decide de su proyecto hacia la muerte, realiza la libertad-para-morir y se constituye a sí mismo como totalidad por la libre elección de la finitud”*¹¹⁹.

¹¹⁷ Heidegger, Martin: *El ser...*, cit., párrafo 48, pág. 266.

¹¹⁸ Heidegger, Martin: *El ser...*, cit., párrafo 5, pág. 41.

¹¹⁹ *“Le Dasein ne subit rien, précisément parce qu’il est projet et anticipation, il doit être anticipation et projet de sa propre mort comme possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde. Ainsi la mort*

La esencia del ser humano consiste en su propia muerte. El hombre lo lleva inscrito, la existencia conlleva su futura no-existencia, por ello, la comprensión de esta directriz es lo que lleva al individuo a su realización vital. La filosofía existencialista aboga por este patrón de conducta. La muerte es el ser del hombre, está en su propia existencia. Y, desde este instante, el ser humano se hace libre. La libertad se alcanza en la situación en que el hombre sabe qué es y decide en consecuencia. Elige realizar su proyecto, pero lo importante del pensamiento existencialista reside en esa elección, debido a que el individuo se construye a sí mismo partiendo desde su libertad. Así es como se consigue la ansiada libertad y resulta que nace de un concepto temido y olvidado para muchos pensadores y corrientes de pensamiento: la muerte. La tragedia de la muerte le da al hombre su libertad, con lo que el enfoque negativo que se le suele otorgar a la muerte resulta que no es tan negativo, en vista de que su libertad se despierta en ese punto. Con este planteamiento, el hombre se hace dueño de su vida y puede elegir en cada momento lo que mejor es para sí, dándose cuenta de la trascendencia de cada instante, puesto que el hombre concreto desconoce cuál será su último paso. Con esta reflexión continúa Sartre: *“La muerte nada nos revela sino acerca de nosotros mismos y desde un punto de vista humano”*¹²⁰. La muerte es necesaria para el desvelamiento de la propia naturaleza humana y, por lo tanto, para la propia vida humana. Esta es una de las tesis fundamentales existencialistas sobre esta idea. La muerte hace a la persona y, por lo tanto, le revela lo que realmente significa ser humano.

La muerte que debe entender el propio sujeto es algo que le corresponde a él, su propia muerte y esta es la visión única de este hecho. La concepción vital del hombre, según Sartre, es como una condena a muerte. El individuo debe conocer con certeza que ese acontecimiento llegará pues está inscrito en su propia naturaleza, y para ello se debe preparar, se tiene que desarrollar vitalmente. Cada momento de la vida humana irrepetible es fundamental para el propio sujeto, porque en ellos se va realizando poco a poco, y por ello tiene que saber elegir, aunque no tenga un patrón de conducta que le

est devenue la possibilité propre du Dasein (...). En tant que Dasein décide de son projet vers la mort, il réalise la liberté-pour-mourir et se constitue lui-même comme totalité par le libre choix de la finitude” (Sartre, Jean-Paul: *L’être...*, cit., pág. 616, trad. pág. 556).

¹²⁰ *“La mort ne nous révèle rien que sur nous-même et d’un point de vue humain”* (Sartre, Jean-Paul: *L’être...*, cit., pág. 617, trad. pág. 557).

haga obrar de manera acertada. Esta incertidumbre entra a jugar en este terreno y el sujeto lo sabe. Por eso, debe ser él quien elige y es responsable de sus propias decisiones, ante los demás y sobre todo ante sí mismo. La muerte que espera el individuo es su propia muerte, dentro de la dinámica del mundo que continúa, y esto es algo que debe captar el sujeto humano. La muerte individual se enmarca dentro de la muerte en general. Con palabras de Sartre:

“Mejor se nos debiera comparar a un condenado a muerte que se prepara valerosamente para el último suplicio, que pone todos sus cuidados en hacer un buen papel en el cadalso y que, entre tanto, es arrebatado por una epidemia de gripe española. Es lo que ha comprendido la sabiduría cristiana (...). Si el sentido de nuestra vida se convierte en espera de la muerte, ésta, al sobrevivir, no puede sino poner su sello sobre la vida (...). Uno puede esperar una muerte particular, pero no la muerte”¹²¹.

Pero la mentalidad de que el ser humano individual comprende a partir de su experiencia es que se pueden dar diferentes tipos de muertes:

“Ciertamente es que me aproxime a ella si considero, globalmente, que mi vida es limitada. Pero, en el interior de estos límites tan elásticos, no puedo saber, en efecto, si me acerca o me aleja de este término. Pues hay una considerable diferencia de cualidad entre la muerte al límite de la vejez y la muerte súbita que nos aniquila en la madurez o en la juventud. Esperar la primera es aceptar que la vida sea una empresa limitada, una manera entre otras de elegir la finitud y de elegir nuestros fines sobre el fundamento de la finitud. Esperar la segunda sería esperar que mi vida sea una empresa fallida”¹²².

¹²¹ “Ce qu’il faut noter tout d’abord c’est le caractère absurde de la mort (...). Il faudrait plutôt nous comparer à un condamné à mort qui se prépare bravement au dernier supplice, qui met tous ses soins à faire belle figure sur l’échafaud et qui, entre temps, est enlevé par une épidémie de grippe espagnole. C’est ce que la sagesse chrétienne a compris (...). Si le sens de notre vie devient l’attente de la mort, en effet, cel-li ne peut, en survenant, que poser son sceau sur la vie (...). En effet attendre une mort particulière, mais non pas la mort” (Sartre, Jean- Paul: *L’être...*, cit., pág. 617, trad. pág. 558).

¹²² “Il est vrai qu’elle m’en rapproche si je considère tout à fait en gros, que ma vie est limitée. Mais, à l’intérieur de ces limites, très élastiques je ne puis savoir si elle me rapproche ou m’éloigne de ce terme, en effet. C’est qu’il y a une différence considérable de qualité entre la mort à la limite de la vieillesse ou la mort soudaine qui nous anéantit dans l’âge mûre ou dans la jeunesse. Attendre la première, c’est accepter que la vie suat une entreprise limitée, une manière entre autres de choisir la finitude et élire nos fins sur le fondement de la finitude. Attendre la seconde, ce serait attendre que ma vie soit une entreprise manquée” (Sartre, Jean-Paul: *L’être...*, cit., pág. 620, trad. pág. 560).

El hombre desconoce el tiempo mortal del que dispone, esta es la incertidumbre que le embarga. No sabe si la muerte se le puede presentar al día siguiente, o bien, algo que es más deseable para el humano, si su vida se puede alargar hasta la vejez. El patrón general que maneja el ser humano es pensarse existente en la vejez, pero la otra posibilidad sabe, aunque sea en el fondo de su pensamiento, que no la puede descartar. Si el sujeto sigue esta línea, se sabe limitado pero con tiempo para realizar su vida. No es un tiempo eterno, pero, como se ha explicado ya, la suma de sus acciones concretas puede llevarle a desarrollar su vida. El problema acontece cuando la muerte sorprende no dejando tiempo vital suficiente para que uno se realice. En los determinados casos en que esto pasa¹²³, la frustración llega y ese sujeto se siente no realizado a consecuencia del breve periodo de tiempo que ha tenido. La desesperación y la angustia crecen haciendo que ese individuo se sienta más impotente ante la tragedia de la muerte. Sartre continúa más adelante desarrollando esta línea argumental:

*“Lo propio de la muerte es que puede siempre sorprender antes del término a aquellos que la esperan para tal o cual fecha. Y si la muerte por vejez puede confundirse con la finitud de nuestra elección y, por consiguiente, ser vivida como el acorde de resolución de nuestra vida, la muerte brusca, al contrario, es tal que no se podría en modo alguno esperarla, pues es indeterminada y no cabe aguardarla, por definición, para ninguna fecha: comporta siempre, en efecto, la posibilidad de que muramos por sorpresa antes de la fecha esperada y, por consiguiente, que nuestra espera sea, como espera, un engaño; o de que sobrevivamos a nosotros mismos (...). La muerte súbita no es cualitativamente diferente de la otra sino en la medida en que vivamos la una o la otra”*¹²⁴.

La esencia de la muerte es su sorpresa. Puede darse en cualquier circunstancia, y esto es algo que el individuo humano aprende con su experiencia. Su deseo es una muerte retrasada, en su edad anciana, pero es algo que el hombre no puede elegir. Esta

¹²³ Por ejemplo, condena a muerte o enfermedad letal.

¹²⁴ “*Le propre de la mort, c’est qu’elle peut toujours surprendre avant terme ceux qui l’attendent à telle ou telle date. Et si la mort de vieillesse peut se confondre avec la finitude de notre choix et, par suite, se vivre comme l’accord de résolution de notre vie, la mort brusque, au contraire, est telle qu’elle ne saurait aucunement s’attendre, car elle est indéterminée et on ne peut l’attendre à aucune date, par définition : elle comporte toujours, en effet, la possibilité que nous mourions par surprise avant la date attendue et, par conséquent, que notre attente soit comme attente une duperie, ou que nous survivions à cette date et, comme nous n’étions que cette attente, que nous survivions à nous-même (...). La mort brusquée n’est qualitativement différente de l’autre que dans la mesure où nous vivons l’une ou l’autre*” (Sartre, Jean-Paul: *L’être...*, cit., pág. 620, trad. pág. 560).

decisión no está dentro de su libertad, no puede elegir alargar su vida. Pero la fecha de defunción es desconocida, si un ser humano cree que vivirá hasta anciano, se está engañando debido a que puede que no sea así, y la muerte se le presente en un día más próximo. Por lo tanto, Sartre intenta hacer ver al lector que se debe preparar para ambas muertes. Desde un principio se ha hablado de la preparación para la muerte, pero con vista a que acontezca en edad anciana. Sartre aboga porque el individuo sea capaz también de prepararse para ese acontecer si se presenta de manera sorpresiva. Si el individuo concibe este instante con esta posibilidad, entonces también será capaz de prepararse para ese instante desconocido.

La muerte, según el pensamiento existencialista, es lo que marca al ser humano, y por lo tanto, es la que hace cómo es un ser humano, qué es y qué significado adquiere su vida. Todo ello, a consecuencia de que a partir de la comprensión de ese acontecimiento irrepetible, los actos que cada individuo realiza deben estar basados en su libertad y hacerle ser lo que realmente quiere ser. En la obra de Sartre aparece:

“Si el cierre de la cuenta da a nuestra vida su sentido y su valor, poco importante que todos los actos de que está hecha la trama de nuestra vida hayan sido libres: su sentido mismo nos escapa si no elegimos nosotros mismo el momento en que la cuenta ha de cerrarse”¹²⁵.

El yo debe elegir qué hacer en cada momento, de esta forma será libre en su muerte, ya que será capaz de elegir qué hacer cuando la muerte se le haga presente. Si esto se da así, según el pensamiento sartriano, se puede decir que ese hombre es libre. La consideración de la muerte consiste en que hace realidad la libertad humana. De esta forma, la vida de la persona toma sentido, tiene significado y, la base de toda esta hipótesis es que cada uno debe elegir esos actos, con lo que es el propio individuo quien se realiza desde su libertad. Por lo tanto, libertad y muerte son dos conceptos muy unidos en el pensamiento de Sartre y, generalizando, en el pensamiento existencialista. Este es un asunto crucial en los autores que se desarrollarán en los capítulos posteriores.

¹²⁵ “Si c’est l’arrêt du compte qui donne sons sens et sa valeur à notre vie, peu importe que tous les actes dont est faite la trame de notre vie aient été libres : le sens même nous en échappe si nous ne choisissons pas nous-mêmes le moment où le compte s’arrêtera” (Sartre, Jean-Paul: *L’être...*, cit., pág. 622, trad. pág. 562).

Además, el poder de la muerte reside en su potencia destructora, ya que es capaz de derruir todo aquello construido en la vida de un ser humano. Sartre lo expresa así: *“No es sólo el proyecto que destruye todos los proyectos y que se destruye a sí mismo, la imposible destrucción de mis esperas: es, además, el triunfo del punto de vista del prójimo sobre el punto de vista que soy sobre mí mismo”*¹²⁶. La muerte vista desde el otro hace que uno se vea a sí mismo, esto es, el carácter social de la muerte refleja la percepción que cada ser humano tiene sobre sí. Este es el poder de la muerte y, por ello, la envergadura de ese enfoque social que se le da dentro del existencialismo. Por ejemplo, una de las obras de Camus habla de la muerte en una ciudad, contando la muerte de diferentes personajes, mostrando que la muerte es de todos los seres humanos, reflejando cómo cada sujeto la ve según las diferentes experiencias que ha percibido a lo largo de su vida. Sartre continúa con esta reflexión sobre este tema:

*“La muerte no solamente desarma mis esperas suprimiendo definitivamente la espera y dejando en lo indeterminado la realización de los fines que me anuncian lo que soy; sino que también confiere un sentido desde afuera a todo cuanto vivo en subjetividad; reasume esa subjetividad que, mientras “vivía”, se defendía contra la exteriorización, y la priva de todo sentido subjetivo para entregarle a cualquier significación objetiva que al otro le plazca darle”*¹²⁷.

La muerte de uno da una experiencia al otro y viceversa¹²⁸, por ello, el significado específico que el yo le quiera dar a este acontecimiento no tiene que ser el mismo que el otro le dé a la suya. La muerte es de todos los hombres, pero el significado se lo da cada uno, eso sí, a sabiendas de que los otros, viéndola desde fuera, le darán otro sentido distinto. Pero aquí radica la trascendencia de la muerte en sociedad. El enfoque subjetivo desaparece entre la objetividad social.

¹²⁶ “Elle n’est pas seulement le projet qui détruit tous les projets et qui se détruit lui-même, l’impossible destruction de mes attentes : elle est le triomphe du point de vue d’autrui sur le point de vue que je suis sur moi-même” (Sartre, Jean-Paul: *L’être...*, cit., págs. 624-625, trad. pág. 564).

¹²⁷ “Non seulement la mort désarme mes attentes en ôtant définitivement l’attente et en laissant dans l’indéterminé la réalisation des fins qui m’annoncent ce que je suis-mais encore elle confère un sens du dehors à tout ce que je vis en subjectivité ; elle ressaisit tout ce subjectif qui se défendait, tant qu’il « vivait » contre l’extériorisation et elle le prive de tout sens subjectif pour le livrer, au contraire, à toute signification objective qu’il plaira à l’autre de lui donner” Sartre, Jean-Paul: *L’être...*, cit., pág. 629, trad. pág. 568).

¹²⁸ Sobre esto: “La mort est extrinsèque à la vie. Elle néantise le sens de la projection libre des possibles du pour-soi qui est en définitive, une fois mort, réduit à un en-soi, et le sens de ses actions passées est désormais octroyé par le pour-soi survivant. Autrui m’est, en outre, indispensable pour parvenir à la conscience de ma mortalité” (Schumacher, B.N: *Confrontations...*, cit., págs. 127-128).

Pero la muerte se revela en un sentimiento muy humano: la angustia. La muerte provoca en el individuo ese sentimiento de incertidumbre, de duda, de miedo, de emoción, que se le despierta a través de la muerte de los otros, pero que se le revela como algo muy suyo. A partir de ahí, el individuo siente la muerte como suya y, por lo tanto, se le despierta esa conciencia de su existencia, de qué sucederá. Esto es algo que se puede encontrar en el pensamiento de Heidegger según E. Morin: *“La angustia revela la estructura fundamental de la muerte en la existencia humana”*¹²⁹. Pero también, la angustia es lo que hace que el hombre sea hombre; le muestra su auténtica naturaleza. Percibe de su experiencia lo que será y se preocupa por el cuándo dejará de ser.

La experiencia necesaria para comprender el fenómeno de la muerte se obtiene a partir de la muerte de los otros. Señala Heidegger:

*“Tambié el Dasein de los otros, al alcanzar en la muerte su integridad, es un no-existir-más, en el sentido de no-estar-más-en-el-mundo. (...). En el morir de los otros se puede experimentar ese extraño fenómeno de ser que cabe definir como la conversión de un ente desde el modo de ser del Dasein (o de la vida) al modo de ser del no-existir-más.”*¹³⁰

El individuo capta el proceso que le lleva de ser a no ser a través de la experiencia del otro. Esta es la noción que el existente debe comprender a partir de su relación con la muerte ajena. El hombre individual aprende este tránsito en base a su observación del mundo cercano. De esta manera, vivir la muerte del otro se convierte en algo imprescindible para el sujeto. La muerte del otro le muestra su ser en el mundo al hombre y le adelanta su ya no ser en el mundo del día de mañana. De esta manera, el hombre vive la muerte, aunque sea la muerte del otro. Y así, el ser humano comienza a superar la muerte desde su comprensión. Pero, a la vez, el hombre individual llega a aprender otro concepto desde esta experiencia de la muerte del otro: después de muerto se sigue viviendo pero en los demás, en el recuerdo de los seres cercanos. Es lo que sucede cuando muere alguien, sus familiares y amigos siguen recordando la presencia

¹²⁹ Morin, Edgar: *El hombre...*, cit., pág. 315.

¹³⁰ Heidegger, Martin: *El ser...*, cit., parágrafo 47, pág. 259.

de esta persona. Pues bien, al igual que sucede con los otros, el individuo comprende que también sucederá consigo él mismo. Con lo que la relación con el otro cobra una doble importancia. Morin señala esta línea de argumentación dentro del pensamiento de Sartre: *“Una vez muerto, no se existe ya más que por el otro”*¹³¹.

Mirando esta experiencia, el hombre debe ver cómo de la muerte nace su libertad. En la finitud, en la mortalidad humana reside su propia libertad. Siempre y cuando el ser particular realice ese proceso de aceptación que se ha ido explicando a lo largo de este capítulo. La libertad se da en el hombre y la libertad es aquello que puede orientar la vida humana. Este es un juicio básico existencialista, como ya se ha mencionado antes, por eso el relieve de la muerte para el ser humano: *“Justamente porque la muerte nos es extraña hasta ese punto, nos libera enteramente de su pretendida dependencia. Porque la finitud está separada de la muerte, la libertad es posible”*¹³². Separar estos dos conceptos, la muerte y la libertad, es lo que hace posible que el hombre sea realmente libre. La superación de ese miedo le permite elegir en cada segundo, a sabiendas de que su tiempo está limitado pero conocedor de que es su tiempo y por ello debe elegir para dar sentido a esa temporalidad. De esta manera, dentro de los pensadores que se analizarán en los respectivos capítulos aparecerán diferentes ejemplos de personas o personajes que son capaces de realizar ese proceso y que, según esos pensadores existencialistas, son el mejor ejemplo del ser humano que proponen. Son el caso de Abraham en Derrida o Sísifo y Don Juan en Camus. En Heidegger también se encuentra esta relación entre la muerte y la libertad:

*“El adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte”*¹³³.

Aunque esta libertad, si no es bien utilizada e interpretada, puede desembocar en desesperación y angustia.

¹³¹ Morin, Edgar: *El hombre...*, cit., pág. 318.

¹³² Morin, Edgar: *El hombre...*, cit., pág. 319.

¹³³ Heidegger, Martin: *El ser...*, parágrafo 53, cit., pág. 285.

Con todo lo dicho anteriormente, y concretándolo, uno de los argumentos existencialistas que se ha esgrimido es la mentalidad crucial para el individuo de aceptar la muerte. Esta es la base de todo lo demás según estos pensadores. Por eso, para los existencialistas: *“Aceptar que tenemos que morir es toparnos con lo irremediable, lo irrevocable, y es, al mismo tiempo, recentrarnos en lo esencial”*¹³⁴. La muerte no se puede evitar, por eso, el individuo tiene que aceptarla, no puede huir de ella dado que es irremediable. De esta manera, el hombre comprende su esencia; su naturaleza es mortal. Siguiendo esta línea, el yo es capaz de superar la muerte, en el sentido de superar el miedo que provoca a todo ser humano, comprendiendo lo natural y la envergadura de esta condición de mortalidad. Por ello:

*“Pero admitir nuestra mortalidad es también permitirnos trascenderla, es decir, dejar de convertirla en una fuente de desesperación, si no en una certeza. Rechazar o enmascarar nuestra mortalidad, evocar la eventualidad de una inmortalidad del alma es una manera, según la fórmula de Mikel Dufrenne y de Paul Ricoeur, de suprimir el “auténtico morir”.”*¹³⁵.

La comprensión de la muerte, el sentimiento de certeza que el individuo capta sobre este suceso es lo que le hace realmente humano. No aceptar este argumento e intentar escapar de ella a través de pensamientos trascendentes, lo único que consigue, según los pensadores existencialistas, es alejar al individuo de lo que realmente es, una naturaleza mortal. Así se puede leer: *“De esta forma, convertimos la muerte en una simple idea, en una representación de la no-vida, eludiendo el hecho, esencial, de que ella nos concierne y debe orientar nuestra existencia, delimitando lo esencial de lo que no es”*¹³⁶. Así, bajo esta comprensión, el hombre la acepta y, por tanto, se acepta a sí mismo. Y es en este instante cuando puede construir su vida y darle sentido. El individuo construye cada acto de su vida de una manera más humana, dándole significado a su existencia. Hasta tal punto que la mayoría de los existencialistas, rechaza creencias como la inmortalidad del alma:

“La muerte tiene, en Jaspers, una función ética. Ésta es la razón por la cual rechazaba la idea de la inmortalidad del alma (...). Sólo la toma de conciencia de fracaso de

¹³⁴ Huisman, Denis: *El...*, cit., pág. 39.

¹³⁵ Huisman, Denis: *El...*, cit., pág. 39.

¹³⁶ Huisman, Denis: *El...*, cit., pág. 39.

nuestra aspiración a lo absoluto (la inmortalidad) hace que existamos realmente y nos hace crecer”¹³⁷.

La aceptación del futuro limitado es aquello que conduce al hombre a pensar en su vida, en esta vida. Olvidarse de posibles caminos u opciones fuera de esta vida, más allá de la muerte, es lo que permite al hombre vivir. Según el propio Jaspers:

“La tarea del hombre es vivir audaz y peligrosamente, según las exigencias más elevadas que se presentan en cada situación. Si estuviera seguro de su inmortalidad, se vería despojado de su naturaleza. Soportar su ignorancia le hace ser él mismo y le pone sobre su auténtico camino”¹³⁸.

Si el hombre viviera sin su conocimiento de vida finita, se puede decir, no viviría auténticamente. Lo que le hace ser lo que es y desarrollarse a lo largo de su vida, es la comprensión de su finitud vital, porque *“La mortalidad es la condición sine qua non de toda vida ética*”¹³⁹. Por lo tanto, la muerte es tan trascendental que da significado a la vida del ser humano, y cada individuo debe asumir como suya por la significación que tiene para su vida. Por ello, y usando palabras de Jean-Paul Sartre: *“Morir es lo único que nadie puede hacer por mí*”¹⁴⁰.

2.2.) Interpretaciones sobre la muerte en la Historia de la Filosofía.

Después de este breve recorrido a través de pensadores muy señalados en la Historia de la Filosofía se puede ver que esta ciencia se basa en la experiencia humana. Este es el punto de partida de este estudio, es decir, las experiencias que tienen los seres humanos y el significado que les dan. Lo primero que se debe hacer antes de hablar de la muerte es analizar qué significa el término “muerte”, o qué sentido le da el hombre a dicho sustantivo. En la obra de Javier Sádaba se puede leer: *“la muerte está inscrita en*

¹³⁷ Huisman, Denis: *El...*, cit., págs. 39-40.

¹³⁸ Jaspers, Karl: *Iniciación al método filosófico*. Introducción y traducción del alemán por María Luisa Pérez Torrea, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, pág. 137.

¹³⁹ Huisman, Denis: *El...*, cit., pág. 40.

¹⁴⁰ *“Mourir est la seule chose que personne ne puisse faire pour moi”* (Sartre, Jean-Paul: *L'être...*, cit., pág. 618, trad. pág. 559).

*nuestro lenguaje. Como modo de comunicación, como expresión de horror, como amenaza, como chiste, como exclamación o como exageración (...). Sea como sea, parece que tales expresiones habituales, tienden a desdramatizar la muerte*¹⁴¹. Muy frecuentemente, los seres humanos utilizan este término en sus conversaciones cotidianas. A veces, el sentido que se le da no es el mismo que el que expresa el término “muerte”. Se desvaloriza normalmente, con lo que se le resta peso y categoría a esta palabra. Por ello, se pueden obtener dos conclusiones del uso del término “muerte” en el día a día del ser humano, como escribe Sádaba: *“una es la idea de que para vivir hay que superar la muerte; es decir, hay que matarla. La otra es que la muerte se asemeja, de una extraña manera, al amor*”¹⁴². Desde la primera perspectiva, el hombre intenta perder miedo a la muerte, tratándola desde un plano más superficial e, incluso se podría decir, cómico. De esta manera, intenta superar dicho miedo. Para ello, la Filosofía ha usado otros caminos que se explicarán en páginas posteriores. Este método lingüístico es el que se usa de manera cotidiana por todos. Así, la noción que se resalta de esta acción es quitar la parte negativa que se contiene en dicho término para conseguir verla desde un sentido distinto. No se puede decir positivo pero, por lo menos, se le quita parte de tragedia a dicho acto. También, al hacerlo, las personas se orientan más hacia la vida, dándole mayor relevancia, con lo que parece que la vida vence a la muerte, al menos en este sentido. El pensamiento que orienta esto es que si no se hace así, la muerte puede mermar el desarrollo que el hombre puede hacer de su vida, condicionando la misma, con lo que desperdicia su tiempo real. Algunas corrientes de pensamiento se han beneficiado de esta idea, prometiendo otras vidas en el más allá. Los filósofos existencialistas que se tratan en esta Tesis van a estar en contra de esta reflexión, criticándola y ofreciendo argumentos en contra, como se mostrará en los capítulos correspondientes.

Otra opción que realizan algunos seres humanos para poder superar la muerte, o intentar hacerlo, es que con su experiencia pretenden hacerse conscientes de su temporalidad. Esta es la segunda postura de la que habla Sádaba. El hombre se da cuenta de que su vida dura un tiempo, al igual que el amor, habida cuenta de que hay un acontecimiento que cortará con todo ello: la muerte. El hombre se da cuenta de su

¹⁴¹ Sádaba, Javier: *Saber Morir*. Libertarias-Prodhuvi, Madrid, 1991, pág. 72.

¹⁴² Sádaba, Javier: *Saber...*, cit., pág. 73.

finitud, y a la vez, todo lo que le acompaña, como el amor y el odio, lleva inscrito, también, esa finitud.

Una perspectiva distinta que el hombre puede adquirir es pensar en la muerte como ausente en su vida diaria. El individuo no percibe experiencias día a día de lo que es la muerte, con lo que aleja ese pensamiento de su cotidianeidad. Este pensamiento es comentada por Sádaba: *“la muerte silenciada o la muerte olvidada. Y es que hay miedo a hablar de la muerte en general”*¹⁴³. La muerte no es tema principal en las conversaciones diarias que mantienen los seres humanos entre ellos. Se prefiere olvidar, omitir, sólo recurrir a él cuando las circunstancias lo exigen. Pero, incluso en los contextos más normales para hablar de este tema, por ejemplo en un velatorio, las personas prefieren recurrir a otros temas para quitarle seriedad a este asunto. Esta constante en la vida humana se realiza por el temor que se tiene frente a ella o, también, por el mal augurio heredado de la cultura tradicional. En otras ocasiones, esta omisión se realiza por un olvido forzado, porque se prefiere hablar de temas más positivos para los seres humanos. Este es el problema cotidiano que tiene hablar de la muerte, o simplemente, pensarla.

Con todo lo declarado anteriormente se percibe el planteamiento de que usar el lenguaje como base del estudio de la muerte conlleva diferentes problemas que dificultan su comprensión. Con lo que el hombre debe abordar esta cuestión desde otra perspectiva más clara. Según comenta Javier Sádaba: *“la muerte no se experimenta puesto que para que haya experiencia debe haber un sujeto y la muerte es, por definición, la desaparición de todo sujeto. La experiencia de la muerte, por tanto, es, por encima de todo, la experiencia de la muerte de los otros”*¹⁴⁴. Esta experiencia es la que el individuo tiene que vivir para aprender la muerte, para conocer la muerte. Experiencia que no es propia, como ya se ha dicho, sino vivida a partir del otro. Ahora bien, por “otro” se puede entender: i) el otro cercano, sea familiar o amigo, es decir, una persona querida para el sujeto; ii) el otro lejano, aquel que el uno no conoce hasta que, por ejemplo, a partir de los medios de comunicación, el hombre descubre su existencia quebrada. Los sentimientos que se despiertan en el existente son distintos en ambos

¹⁴³ Sádaba, Javier: *Saber...*, cit., pág. 73.

¹⁴⁴ Sádaba, Javier: *Saber...*, cit., pág. 20. Como también aparece reflejado en el famoso argumento de Epicuro.

casos, ya que la cercanía marca esa diferencia. En el primer caso, la persona siente un dolor anímico bastante notable, siente tristeza por la pérdida, por ese echar de menos que se despierta en su interior. En cambio, en el segundo caso expuesto, en la mayoría de las ocasiones, el sujeto apenas siente nada, tal vez sólo algo momentáneo pero que se pierde enseguida transcurrido unos minutos. Además, en este último caso, esa tristeza está producida por las circunstancias que han rodeado el fallecimiento del otro, no por el otro mismo, por ejemplo, por una catástrofe natural o un atentado terrorista. Algo que se puede juzgar injusto y que el sujeto ve como algo que también le podría haber sucedido a él mismo.

La perspectiva filosófica que capta el individuo sobre la muerte, es a partir de la muerte del otro. Esta reflexión es algo que se encuentra en la obra de Sádaba: *“justamente una de las pocas cosas que consigue ser una ruptura de la cotidianeidad es la muerte de alguien cercano. Obviamente estamos hablando hasta ahora de la muerte de los otros. Muerte de los otros que nos recuerda, como no puede ser de otra manera, la muerte propia”*¹⁴⁵. La vida cotidiana del ser humano, su rutina, su ritmo, se ve fragmentada por la muerte de alguien cercano. Todos los asuntos diarios tienen que ser aplazados por este acontecimiento, la vida es suprimida por la muerte, parece que ese es el mensaje que capta el individuo, ya que tiene que dejar de lado todos aquellos actos que realizaba en su vida por la muerte de otra persona. Se interrumpe la vida, ese parece ser el mensaje que capta el yo. Con lo cual, la muerte del otro enfrenta al hombre con la muerte. Le hace ver que es una fuerza capaz de romper la vida misma y, a la vez, trastocar el ritmo social del entorno del moribundo. Además, como el ser individual se va enfrentando a diversos casos desde su experiencia, la conclusión que obtiene es que la muerte afecta a todos los seres humanos. En cualquier punto, la muerte se le hace presente al sujeto concreto. Morin lo expresa con el siguiente razonamiento: *“naturalmente ciego a la muerte, el hombre se ve forzado sin cesar a reasumirla. El tratamiento de la muerte es precisamente la irrupción de la muerte real, de la conciencia de la muerte, en el centro de esta ceguera”*¹⁴⁶. Ferrater Mora habla de este carácter que marca la irrecuperabilidad de lo humano marcado por la muerte, algo que

¹⁴⁵ Sádaba, Javier: *Saber...*, cit., pág. 77.

¹⁴⁶ Morin, Edgar: *El hombre y la muerte*. Kairós, Barcelona, 2003, pág. 63.

se encuentra en la propia naturaleza humana: *“La experiencia de la muerte ajena revela, pues, la naturaleza de lo definitivo e irrecuperable”*¹⁴⁷.

Pero eso sí, aunque la muerte del otro provoque ese efecto en el ser humano concreto, realmente, no es algo que le dé una información totalmente nueva. Jankélévitch habla de ello: *“la muerte de nuestros padres no nos ha enseñado prácticamente nada que no supiéramos ya; todo lo que hay que saber en esta materia, ya lo sabíamos: que todos los hombres son mortales, y que nuestros seres queridos deberán morir, ¡faltaría más!, puesto que también son hombres”*¹⁴⁸. Este autor muestra otro enfoque sobre cómo el hombre ve la muerte. Cada individuo es consciente de su finitud y el conjunto de seres humanos, es decir, la humanidad, es el conjunto y sucesión de nacimientos y muertes que se producen. Morin lo desarrolla así: *“toda muerte anuncia un nacimiento, todo nacimiento procede de una muerte, todo cambio es análogo a una muerte-renacimiento, y el ciclo de la vida humana se inscribe en los ciclos naturales de la muerte-renacimiento”*¹⁴⁹. La experiencia cercana de la muerte, no descubre nada nuevo al ser humano, sino que le recuerda lo ya conocido, despertándole de ese olvido consciente en el que, muchas veces, cae como consecuencia de su vida. Morin sigue comentando esta idea: *“así es la vida. Inquietud por la muerte al mismo tiempo que olvido; la doble vida”*¹⁵⁰.

Esa experiencia del otro para el ser particular le marca en su persona. Lo que le queda, según Ferrater:

*“El morir como tal no parece accesible a ninguna experiencia, cuando menos en el sentido en que se reconoce que otros procesos o vivencias –el dolor, el placer, la salud, la enfermedad, la juventud, la senectud- son “experimentables”. Lo que cada hombre ve del morir es ante todo su “residuo”. Por ejemplo, el cadáver del otro”*¹⁵¹.

¹⁴⁷ Ferrater Mora, José: *El ser...*, cit.,, pág. 201.

¹⁴⁸ *“La mort de nos parents ne nous a rien appris matériellement que nous ne sachions depuis toujours ; tout ce qu’il y a à savoir sur ce chapitre nous le savions déjà : que les hommes en général sont mortels, et que l’être cher doit mourir, parbleu ! puisqu’il est l’un de ces hommes”* (Jankélévitch, Vladimir: *La mort*. Flammarion, Francia, 1977, págs. 15-16, trad. pág. 26).

¹⁴⁹ Morin, Edgar: *El hombre...*, cit.,, pág. 115.

¹⁵⁰ Morin, Edgar: *El hombre...*, cit.,, pág. 65.

¹⁵¹ Ferrater Mora, José: *El ser y la muerte...*, cit.,, pág. 195.

Lo que experimenta el individuo es lo que queda del otro, que le hace ver lo que él será, es decir, un cadáver, algo inerte, falto de racionalidad, esto es, de humanidad. Esta es la experiencia que obtiene del otro, la auténtica experiencia, debido a que el mismo proceso del morir lo vive ese otro, el sujeto sólo es espectador externo que percibe nada más que aquello que queda. Con lo que el único aprendizaje que esa persona obtiene, dicho por este autor: *“La muerte del prójimo se convierte en un elemento de nuestra propia experiencia, no sólo porque nos anuncia que también moriremos (...), sino también, y sobre todo, porque nos dice algo sobre la naturaleza de nuestro morir”*¹⁵². Esa muerte del otro muestra al individuo lo que es y, por lo tanto, lo que le espera. Esta es la lección que se aprende de la muerte del prójimo, anunciando y preparando al ser humano delimitado para lo que le acontecerá.

La muerte no es un objeto de pensamiento de primera mano, sino que, como Jankélévitch quiere hacer llegar al lector: *“al no poder pensar la muerte, parece que sólo nos quedan dos soluciones: o bien pensar sobre la muerte, en torno a la muerte, a propósito de la muerte; o bien, pensar en algo distinto de la muerte, por ejemplo en la vida”*¹⁵³. Con ello, este investigador interpreta que el ser humano individualizado desconoce lo que realmente es la muerte, por ello, no puede pensar en ella como lo hace con otras cosas de las que sí que tiene esa experiencia. Este es el problema que debe afrontar el ser humano ante este tema. La dificultad se ha dado a lo largo de la historia del hombre, y las soluciones que se han ofrecido han intentado suplirla de diferentes maneras. Lo cierto es que el individuo, en el ejercicio autocomprensivo de este concepto, no puede recurrir a una base empírica tan sólida como lo requiere para explicar otras ideas. De esta manera, aclara Ángel Gabilondo: *“el morir convoca a un ejercitarse en ello, que sólo irrumpe en la experiencia de la muerte del otro o de uno mismo en tanto que el otro de sí”*¹⁵⁴. Tanto hablar sobre la muerte como hablar sobre la vida pueden llevar a la preparación de la muerte que el ser humano necesita. Son dos opciones que se pueden tomar, pero viendo que el fin perseguido es el mismo. A lo largo de la historia del pensamiento, muchos filósofos han elegido la mejor opción que ellos consideran, mostrando el proceso más adecuado para este ejercicio. El pensamiento existencialista

¹⁵² Ferrater Mora, José: *El ser y la muerte...*, cit., pág. 207.

¹⁵³ *“Faute de penser la mort, il ne nous reste, semble-t-il, que deux solutions: ou bien penser sur la mort, autour de la mort, à propos de la mort ; ou bien penser à autre chose qu’à la mort, et par exemple à la vie”* (Jankélévitch, Vladimir: *La...*, cit., pág. 41, trad. pág. 51).

¹⁵⁴ Gabilondo, Ángel: *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*. Abada Editores, Madrid, 2003, pág. 17.

también lo ha realizado. La intención de esta Tesis es mostrar lo planteado por los autores trabajados en ella, primero, particularmente, y luego analizar aquellos aspectos en los que convergen o se alejan entre ellos, demostrando un patrón común que comparten los protagonistas estudiados dentro de esta investigación.

Se elija una opción u otra, o se estudie una corriente de pensamiento u otra, la realidad es que todas tienen algo en común: muestran que el ser humano se tiene que enfrentar a la muerte viéndola como el fin que le espera, apareciendo en cualquier momento sin que el ser concreto sea dueño de esa decisión. Por este motivo, los diferentes pensamientos filosóficos han intentado preparar al ser humano para la muerte a lo largo de su historia. Pero esto es algo que conlleva un tiempo, un proceso, como el lector se encuentra en el libro de Gabilondo: *“aprender a morir es aprender el morir, es un ejercicio y un saber, un modo de proceder. Si la filosofía es un ejercitarse en el morir, un aprender a morir con complacencia, este es el que compromete toda una vida”*¹⁵⁵. Muchas corrientes filosóficas consideran que el hombre se debe preparar para su muerte, pero que dicho aprendizaje se debe realizar casi desde el mismo nacimiento del individuo para acabar con su propia muerte. De esta manera, el existente parece que supera ese miedo, no supera la muerte porque no se puede hacer, pero sí que la enfoca desde un punto más naturalmente humano. Porque la clave de todos estos pensamientos está en que la muerte la presentan como algo natural, algo que pertenece a la misma vida humana, por eso no debe despertar pánico en el hombre. Muestran la muerte como un paso más en la misma vida humana, sin quitarle importancia pero restándole el miedo que puede despertar en el hombre desconocedor de esta concepción. Séneca es uno de esos pensadores: *“‘Medita sobre la muerte’. Quien esto dice, nos exhorta a que meditemos sobre la libertad. Quien aprendió a morir, se olvidó de ser esclavo; se sitúa por encima o, al menos, fuera de toda sujeción”*¹⁵⁶. El ser humano, eligiendo esta forma de ver la muerte y llevándola a cabo, está ejerciendo su libertad. Con este acto, el individuo rompe con esa coacción que el miedo a la muerte suscita, y consigue vivir libremente. Séneca percibe la muerte como un concepto alejado de esa opresión que parece que despierta; al superar ese miedo, el hombre es capaz de decidir qué hacer, libremente, con su propia vida. Toma plena conciencia de la realidad, de su

¹⁵⁵ Gabilondo, Ángel: *Mortal...*, cit., pág. 16.

¹⁵⁶ *“Meditare mortem”; qui hoc dicit, meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, servire dedidicit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem.”*(Séneca: *Epístolas morales...*, pág. 190, trad, pág. 210).

realidad, y vive conforme a ella y conforme a su propia decisión. Séneca propone una visión de la muerte desde su plano natural, de esta manera la libertad humana brota al no verse condicionada por ese miedo al acontecimiento irrepetible mortal, sino que la percibe como algo que naturalmente sucederá, con lo que hay que tener que hacerse a ese ideario para no vivir con miedo. Séneca anima al individuo a que, realmente, viva.

Con todo lo escrito anteriormente, seguir esta línea de pensamiento lleva a vivir, y se puede decir a una vida plena. La cual nace de esa preparación para la muerte, lo que hace brotar el desarrollo de la persona de una manera natural. Pero, por otro lado, la segunda perspectiva que planteaba Jankélévitch era vivir pasionalmente y sin miedo a la muerte. Muerte y vida son dos contrarios inseparables y con mutua dependencia. Esta reflexión la expresa Heráclito: “*Conexiones, totalidades-no totalidades: convergente-divergente, consonante-disonante..., de todas las cosas, una sola, y de una sola, todas*”¹⁵⁷. Vivir la vida mundana, desarrollando las pasiones y conseguir la felicidad son elementos que llevan al desarrollo del individuo, y esto se puede realizar si no se está condicionado por la muerte¹⁵⁸.

Si el individuo vive preparándose para la muerte, a la vez, conseguirá desarrollar su vida y reconocerse a sí mismo, ya que la muerte es algo que pertenece a todo el género humano sin excepción. La vida y la muerte de cada individuo es aquello que marca a toda persona, su pensamiento sobre ella, su realización son señas de identidad que cada ser humano va tomando. Los dos opuestos de la vida humana son aquellos factores que marcan al mismo ser humano.

Analizando los argumentos expuestos anteriormente, el ser humano se hace consciente de su temporalidad, y se puede decir, de su temporalidad natural; es algo que le viene inscrito¹⁵⁹. El individuo se debe dar cuenta del valor que el tiempo tiene en su vida, hasta tal punto, que la determina en duración y a él le queda, por tanto, elegir desde su libertad qué hacer durante esa temporalidad. La eternidad es algo que desconoce el individuo, porque por sí mismo no puede experimentarla. Escribe

¹⁵⁷ Fragmentos de Heráclito en *De Tales...*, cit., fragmento 25, pág. 132.

¹⁵⁸ De estas dos soluciones se podría interpretar que puede surgir una tercera que consiste en que pensar sobre la muerte y prepararse para ella hace que el hombre adquiera su libertad, permitiéndole pensar en su vida y desarrollarse, por consiguiente, en la misma. Gabilondo lo expresa así: “*el objetivo no es vencer el miedo, sino la vulgaridad de la propia vida*”. Gabilondo, Ángel: *Mortal...*, cit., pág. 18.

¹⁵⁹ Aunque es algo que parece olvidarse y, por ello, los autores existencialistas expresan este pensamiento.

Jankélévitch: “si no tuviera la preocupación de la muerte, la criatura efímera viviría en el inquebrantable “por supuesto” de la intemporalidad”¹⁶⁰. Vivir bajo esa creencia alejaría al individuo de su misma condición humana, dándole una ilusión falsa. Por eso, la perspectiva filosófica sobre la muerte, en la mayoría de las ocasiones, ha intentado mostrar al ser humano lo real de la vida, es decir, su caducidad, para que, de esta manera, pueda obrar desde su libertad a la hora de decidir qué hacer cada instante de su vida. Morin lo expresa de la siguiente manera:

*“No podemos comprender la humanidad de la muerte más que comprendiendo la especificidad del ser humano. Solamente entonces podremos ver que, como el útil, la muerte afirma al individuo, lo prolonga en el tiempo como el útil en el espacio, se esfuerza igualmente por adaptarlo al mundo, expresa la misma inadaptación del hombre al mundo, las mismas posibilidades conquistadoras del hombre con respecto al mundo”*¹⁶¹.

La explicación de todo lo anterior es sencilla, el problema está en llevarlo a cabo, pues la incertidumbre es algo que invade la vida del ser humano, como se puede leer en Jankélévitch:

*“El hombre vive en la angustia desde el momento que empieza a sospechar que la fecha está fijada y descubre el tapujo mientras él sigue ignorando dicha fecha (...). El desesperado sabe lo que todo el mundo sabe, algo que apenas tiene gran importancia: que morirá un día indeterminado, no importa cuándo; y sabe también por otra parte aquello que no está hecho para ser sabido: que morirá tal día a tal hora; sabe por tanto sobre su muerte-propia todo lo que hay que saber, incluso aquello que sería mejor que ignorara”*¹⁶².

Ese conocimiento tan exacto es algo que desconoce el hombre, y se debe preparar para ello. Si cae en la incertidumbre perderá su libertad porque se verá

¹⁶⁰ “S’il n’y avait le souci de la mort, la créature éphémère vivrait dans l’inébranlable « cela-va-de-soi » de l’intemporel” (Jankélévitch, Vladimir: *La...*, cit., pág. 70, trad. pág. 76).

¹⁶¹ Morin, Edgar: *El hombre...*, cit., pág. 22.

¹⁶² “L’homme vit dans l’angoisse lorsque, tout en continuant d’ignorer la date, il se prend à soupçonner qu’elle est déjà arrêtée, lorsqu’il évalue la cachotterie ; l’homme, resserré dans le défilé de l’étroitesse, sait à la fois qu’il mourra et que le jour de sa mort est fixé ; ignore seulement quel est ce jour (...). Le désespéré, lui, sait d’abord ce que tout le monde sait, et qui ne tire guère à conséquence : qu’il mourra un jour indéterminé, n’importe quand ; et il sait d’autre part ce qui n’est nullement fait pour être su : qu’il mourra tel jour à telle heure ; il sait donc sur sa mort-propre tout ce qu’il y a à savoir, y compris ce qu’il ferait mieux d’ignorer” (Jankélévitch, Vladimir: *La...*, cit., págs. 145-46, trad. pág. 142).

condicionado, en toda circunstancia, a ese instante. La muerte llegará, pero el suceso es desconocido, por ello, el ser humano tiene que ser tan consciente de ello que en cada momento elija qué hacer, por eso será capaz de escoger qué estar haciendo cuando la muerte se le persone.

La incertidumbre puede asaltar al hombre, si se obsesiona con el desconocimiento de ese último instante. Si cae en esta dinámica, se preocupará más por conocer ese último acontecimiento que por la muerte misma. La preparación para la muerte que desarrolla la Filosofía consiste en realizarse en cada instante de la vida para que así la muerte no le venga al individuo de improviso, por eso, este proceso tiene que empezar a edad muy temprana, porque no se sabe de cuánto tiempo dispone el ser humano concreto. A veces, durante este proceso, el ser humano puede llegar a experimentar lo que sería su cercanía. Con palabras de Sádaba: *“el ser humano sí experimenta su proximidad a la muerte, la decadencia de su cuerpo, el paso del tiempo y la sensación de que un límite circunda su vida (...). Experiencia en sentido estricto no se da. Sí se da, no obstante, una vivencia generalizada de la muerte”*¹⁶³. Pero, a pesar de captar esta sensación, ningún ser humano sabe el tiempo que le queda. Se puede decir, que alguien lo puede intuir, pero la experiencia humana demuestra que la agonía de una persona se puede alargar durante mucho tiempo, con lo que la certeza escapa a toda posibilidad humana.

Ahora bien, sí se da un caso en el que un ser humano sabe el tiempo que le queda antes de morir, y es el condenado a muerte. Es la experiencia más cercana a la muerte que puede tener una persona, algo que experimenta cada instante sabiendo las situaciones puntuales que le quedan antes de su final. Es un enfrentamiento directo con la muerte, el más real y crudo que un individuo puede experimentar. En la filosofía existencialista, Camus elige este caso para plantear al lector sus reflexiones acerca de la muerte. Esto es algo que se tratará en el capítulo correspondiente. Sádaba habla sobre el caso del condenado a muerte: *“al reo hay que matarle y todos saben que morirá. Le matarán –en el sentido más fuerte- porque, en principio, la muerte no le ronda. La muerte se le va a imponer en medio de su vida”*¹⁶⁴. En este caso, a ese individuo se le sitúa plenamente delante de la muerte, su enfrentamiento es el más directo que puede

¹⁶³ Sádaba, Javier: *Saber...*, cit., pág. 20.

¹⁶⁴ Sádaba, Javier: *Saber...*, cit., pág. 169.

percibir un ser humano. Conoce que su vida se acorta y le informan de hasta cuánto se acortará. Con ello, se le quita un tiempo de preparación muy valioso, porque como se ha definido con anterioridad, la preparación para la muerte requiere una vida que, obviamente, no sea detenida de manera trágica antes de tiempo, según la concepción filosófica tradicional. El condenado a muerte tiene que realizar el ejercicio de aceptación de manera más urgente que el resto de personas, pero tiene mucho tiempo para pensar, encerrado en su celda. Camus explica las reflexiones que ese condenado tiene durante los últimos latidos de su vida. Dichas ideas son mucho más profundas; la situación lo requiere. A pesar de ello, todos los reos en esta situación siguen albergando una esperanza de que el indulto llegue en el último momento. A este reo, su constitución humana se le presenta de forma plena. Siguiendo la reflexión de Sádaba:

“El tiempo que le queda a quien espera la muerte realza lo que de limitado, por temporal, tiene la vida. Los minutos que faltan para morir son un ejemplo en miniatura y desnaturalizado de lo que es la espera ante la muerte. Acostumbrados a esperar como viniendo de lejos. En nuestro caso la lejanía deja de ser tal. Sin ninguna causa natural el tiempo se achica. El tiempo con su absoluto poder”¹⁶⁵.

La violenta presencia de la muerte en la vida de ese hombre le sitúa en una posición complicada, porque todavía no se encontrará preparado para su último instante. Le falta tiempo, con lo que le falta preparación, y las circunstancias le exigen que esto deba hacerlo en un periodo mucho más corto de lo necesario. Aunque las corrientes filosóficas que se han explicado antes hablaban de que el individuo se tiene que preparar porque la muerte puede aparecer en cualquier instante, cierto es que también requieren un tiempo de preparación, y la edad de los condenados a muerte, en muchas ocasiones, es bastante joven como para haber terminado de realizar este proceso de asimilación. Normalmente, estas corrientes filosóficas buscaban que el individuo estuviera preparado para aceptar la muerte a edad anciana. Por lo tanto, y prosiguiendo con el planteamiento de Sádaba: *“podemos decir que la pena de muerte es una ofensa contra el misterio de la muerte. La muerte, siendo familiar, nos merece el respeto de lo desconocido, de lo que nos conoce “desde fuera”. Matar solamente a alguien roba ese misterio. Es ponerse en el lugar de la muerte, usurpar su potencia”¹⁶⁶.* Hay otras causas por las que

¹⁶⁵ Sádaba, Javier: *Saber...*, cit., págs. 169-170.

¹⁶⁶ Sádaba, Javier: *Saber...*, cit., pág. 170.

se puede acortar el tiempo vital de una persona, por ejemplo, el asesinato, pero sólo en la pena de muerte se sabe con certeza cuándo llegará. Incluso, en el caso de una enfermedad terminal, el periodo de esperanza vital es aproximado, dándose casos en los que se alarga mucho. La condena a muerte es la agonía ante la muerte más cruda ante la que el individuo se puede encontrar. Jankélévitch, sobre esto, sentencia: *“la vida no es más que la espera de un condenado a muerte”*¹⁶⁷. Todos los seres humanos están condenados, ahora bien, la diferencia es que el condenado jurídicamente a muerte conoce la fecha de su ejecución perdiendo la incertidumbre de conocer la fecha. Las personas que no se encuentran en ese caso, como se ha hablado con anterioridad, son abordadas por dicha incertidumbre, aunque según avanza la edad de una persona, la certeza va aumentando viendo más próximo el último instante.

Ese proceso de incertidumbre se da en los seres humanos a lo largo de su vida. Es algo que Jankélévitch desarrolla en su pensamiento: *“el desgaste progresivo, continuo, implacable del aplazamiento supremo obsesiona intolerablemente la conciencia aterrada”*¹⁶⁸. Por ello, el tiempo determina al ser humano, y esto hace que la preparación para la muerte deba empezar desde la infancia, prácticamente. Continuando con el pensamiento de Jankélévitch:

*“A medida que los años pasan, la muerte se hace cada vez más probable y la buena salud cada vez más milagrosa; el desgaste del organismo va en aumento, las posibilidades de sobrevivir tienden a cero y la certeza de morir al ciento por ciento; es decir, que a la larga es imposible escapar al accidente fatal; pues aunque la certeza del hecho ha estado hipotecando nuestro tiempo disponible, tarde o temprano nuestras moratorias tocarán a su fin”*¹⁶⁹.

La frágil naturaleza humana hace que el individuo se vaya acercando cada vez más a la muerte. Pero todo este planteamiento se asienta sobre el presupuesto de que,

¹⁶⁷ “La vie ne serait tout entière que l’attente d’un condamné à mort” (Jankélévitch, Vladimir: *La...*, cit., pág. 147, trad. pág. 143).

¹⁶⁸ “L’usure progressive, continue, implacable du délai suprême obsède intolérablement la conscience affolée” (Jankélévitch, Vladimir: *La...*, cit., pág. 147, trad. pág. 142).

¹⁶⁹ “Au fur et à mesure que les années passent, la mort devient de plus en plus probable et la bonne santé de plus en plus miraculeuse ; l’usure de l’organisme ne cessant d’augmenter, les chances de survie tendent vers zéro et la certitude de mourir vers cent pour cent ; c’est-à-dire qu’il devient à la longue invraisemblable d’échapper à l’accident fatal ; car la certitude du fait continuant d’hypothéquer le temps ouvert, nos moratoires tôt ou tard prendront fin” (Jankélévitch, Vladimir: *La...*, cit., pág. 154, trad. pág. 148). Traducción modificada.

según la interpretación tradicional que él hace de sí mismo (aunque esto es algo que, como se sabe, cada vez está más en discusión) el hombre es en apariencia el único ser que se ha preguntado por su mortalidad. Su racionalidad le lleva a plantearse sus límites mortales y, a la vez, soñar con la inmortalidad. Ferrater escribe sobre esto: *“Mucho de lo que el hombre hace y es tiene lugar en virtud de una decidida intención de traspasar los límites impuestos por la muerte: el hombre es el único ser que ha soñado con ser inmortal”*¹⁷⁰. Esto le ha llevado a buscar salidas ilusorias a su determinación vital, por ejemplo, posturas religiosas que hablan de ello. Pero la Filosofía plantea al hombre su ser finito, por lo que se tiene que preparar para su naturaleza, a pesar de que siga soñando con esa posibilidad.

Otro factor que muestra la filosofía sobre la muerte es que hace iguales a todos los seres humanos. Es el factor común del género humano. Razona Sádaba sobre ello: *“la muerte es un elemento de unión entre humanos. Es lo que hermana por naturaleza. Lo que iguala, como tantas veces se ha dicho, en la condición más compartida”*¹⁷¹. Da igual la condición social, económica de alguien en vida, la muerte iguala a todos los seres humanos, no hace distinciones. Ferrater sobre este aspecto dice: *“El morir humano es un acontecimiento igual en todos los hombres y que posee el mismo sentido –o falta de sentido– para todos ellos. Por otro lado, tal morir es un acontecimiento estrictamente individual o, más exactamente, personal”*¹⁷². Es algo igual para toda la humanidad, el individuo lo percibe así, pero a la vez, se da cuenta de que su muerte es particular, dentro del conjunto humano. Así, debe centrarse en comprender lo que es su muerte individual, pero viendo que todos aquellos elementos que distinguen en vida a los hombres, la muerte los borra al igual que la vida humana. Por ello, las corrientes de pensamiento que hablan de la preparación para la muerte abogan por la poca consideración de los elementos materiales, por lo menos, más allá de ese final terrenal.

Para hablar sobre este tema dentro de la Filosofía se podrían haber utilizado otros autores, como se explicó al principio del capítulo, pero se ha preferido dar esa visión global actual que muestran estos pensadores contemporáneos. Por ello, y para

¹⁷⁰ Ferrater Mora, José: *El ser y la muerte...*, cit., pág. 189.

¹⁷¹ Sádaba, Javier: *Saber...*, cit., pág. 76.

¹⁷² Ferrater Mora, José: *El ser y la muerte...*, cit., pág. 189.

terminar con este bloque filosófico sobre la muerte, Sádaba concluye sobre las reflexiones señaladas en estas líneas:

“La muerte en la filosofía, nos enseña, una vez más, a tratarla con familiaridad y respeto. La muerte está entre nosotros, se convierte en tema constante que hemos de elaborar sin dejarlo al albur. Por otro lado, la filosofía nos muestra igualmente el respeto necesario ante la muerte. Un respeto que hay que ejercitarlo sin descanso. Compete de modo especial a la filosofía moral dicha tarea. En la tercera de las concreciones a las que hemos llegado –la filosofía– nos aparece de nuevo la doble faz de la muerte. Su capacidad para imponerse a la vida y nuestra capacidad para elevarnos sobre ella y seguir, así, viviendo con algún sentido”¹⁷³.

La filosofía muestra la temporalidad humana, que hace a todos iguales, puesto que está en la propia naturaleza del hombre, y que se debe aceptar con un ejercicio profundo de reflexión. La filosofía muestra que el hombre dispone de un tiempo limitado y, por lo tanto, debe realizarse durante el mismo, para así ejercer su libertad. Para ello, debe aceptar la muerte para superar el miedo a la muerte que tanto condiciona la vida humana. Este paso es el primero para que el hombre llegue a alcanzar la felicidad que tanto anhela, dado que no habrá condicionantes que se lo eviten. Para ello, este proceso de aceptación de la muerte conlleva su tiempo, por eso, el individuo debe dedicar su vida a hacerlo. Esta es la idea que defiende el existencialismo pero con alguna que otra concreción.

¹⁷³ Sádaba, Javier: *Saber...*, cit., pág. 87.

II)- MAURICE BLANCHOT

El pensamiento de Blanchot ¹⁷⁴ está muy relacionado con el resto de protagonistas estudiados en esta Tesis. El matiz principal que comparten consiste en señalar la importancia de la muerte para el ser humano. Blanchot ¹⁷⁵, desde su perspectiva y utilizando su estilo, intenta llamar la atención del lector sobre este tema con el planteamiento de que reflexione sobre lo crucial de comprender la muerte como algo muy humano. Es la esencia humana misma.

La incursión de este autor en esta investigación se dio a consecuencia de la obra ¹⁷⁶ que escribió comentando el pensamiento camusiano sobre este tema. Camus fue el inicio de este estudio que comienza con el trabajo de tesina sobre él. La coincidencia y complementariedad de su pensamiento provocó la investigación sobre Maurice Blanchot, al igual que del resto, ya que se empezó a encontrar una relación muy clara sobre el tema que se está investigando. No hay demasiadas páginas que reflejen de manera concreta la concepción de la muerte en el pensamiento de Blanchot, pero sí que aparecen numerosas referencias en sus obras comentando este aspecto. Por ello, se han escogido dos obras determinadas que reflejan mejor este pensamiento. Por un lado, *La comunidad inconfesable*, ya que Blanchot muestra en esta obra cómo un ser humano ve y afronta la muerte del otro, una cuestión crucial para la comprensión de la idea que se

¹⁷⁴ Maurice Blanchot nació en 1907, en Quain (Francia). De adolescente sufrió una enfermedad que le dejará secuelas, marcando su carácter para el resto de su vida. Estudia en la Universidad de Estrasburgo, donde conoce la obra y el pensamiento de Husserl y de Heidegger. Allí conoce a Emmanuel Levinas, también interesado en estos autores. Desde entonces establecerán una relación de amistad muy cercana. Empieza a publicar en revistas ultranacionalistas de derechas. Esta actividad le llevará a conocer a Georges Bataille en 1940, con quien compartirá diferentes intereses reflejados en las obras de estos autores. Desde ese momento, Blanchot recibe la influencia de Bataille marcando su obra y su tendencia política izquierdista. A finales de los cuarenta publica sus primeros relatos: *Thomas el Oscuro* y *Aminadab*. En esta época Blanchot se inicia en la crítica literaria. Las críticas realizadas serán recogidas en varias obras: *Falsos pasos* (1943), *La parte del fuego* (1949), *Lautréamont* y *Sade* (1949), *El espacio literario* (1955), *El libro por venir* (1959), *El diálogo inconcluso* (1969) y *La amistad* (1973), *De Kafka a Kafka* (1981). Analiza varias obras introduciéndose íntimamente en la literatura, cuestionando la labor del escritor y de su obra. Siguiendo con esta línea, publicará también *La comunidad inconfesable* (1983), donde expone y une su idea de la literatura y su ideología política. Blanchot vivió recluido hasta su muerte, la cual se produjo en 2003 en Le Mesnil-Saint-Denis, departamento de Yvelines. Para más información sobre el pensamiento de Blanchot consultar la obra de Ullrich Haase y William Large: *Maurice Blanchot*. Esta obra se citará en este capítulo.

¹⁷⁵ Sobre la personalidad de Blanchot un dato curioso: “*There are few photographs of the writer and no biographical accounts*” (Bailey Gill, Carolyn: *Maurice Blanchot. The demand of writing*. Routledge, Nueva York, 1996, pág. 3).

¹⁷⁶ En concreto, *La amistad*.

persigue en esta Tesis. Además de ser un tema también tratado por el resto de autores, ya que es la preparación para la muerte de cada ser humano, además de su única experiencia servible para ello. La otra obra escogida es *La parte del fuego*, ya que es ahí donde se encuentra su pensamiento más puro sobre este aspecto. La obra *La amistad* es en la que estudia el pensamiento de Albert Camus, como se comentó, y dicha obra se utilizará en gran parte de este trabajo para relacionar estos filósofos en el capítulo correspondiente. De momento, en este apartado monográfico de Blanchot, se utilizará *La parte del fuego* porque es donde se encuentra al Blanchot más puro, donde muestra lo más profundo de su reflexión sobre este tema. En estas líneas, este pensador muestra lo que es la muerte para el ser humano y cómo debe afrontarla, pues se trata de la muerte de su propio yo¹⁷⁷. Este es otro punto en el que converge con los otros protagonistas, puesto que su pensamiento base, que posteriormente llevará a su reflexión más extensa, coincide en gran parte con los demás filósofos.

Para completar este estudio sobre las obras directas de Blanchot, se utilizará una de sus obras literarias¹⁷⁸ más relevantes: *El instante de mi muerte y La locura de la luz*¹⁷⁹. Son dos obras breves, unidas en una misma edición, de carácter no estrictamente filosófico pero de gran profundidad, en las que Blanchot muestra su reflexión sobre este tema utilizando personajes para acercar sus reflexiones a un público lector supuestamente más amplio. En esta línea también se encuentra *La condena a muerte*¹⁸⁰.

¹⁷⁷ En las citas de las obras de Blanchot, el yo aparece entre comillas ya que se trata de un deconstruible. Pero, a lo largo de esta tesis, se utilizará la forma tradicional de mencionarlo.

¹⁷⁸ Muerte y literatura son dos conceptos muy unidos en la obra de Blanchot: “*The question of death concerns not only the end point of life, but the very meaning of writing. It is in relation to death that we first of all experience a feeling of dread, which relates us to a nothingness at the heart of our existence. And it is this experience, Blanchot argues, that gives rise to the demand of writing*” (Haase Ullrich / Large Willian: *Maurice Blanchot*. Routledge, Londres, 2001, pág. 51).

¹⁷⁹ En la versión original en francés vienen separadas, en cambio, en la traducción al castellano se encuentran en el mismo volumen.

Sobre la primera se puede decir: “*Desde la expresión que le da título, L’Instant de ma mort muestra el carácter desconcertante de una narración que promete relatar, en una primera persona que se apropia posesivamente de algo suyo inapropiable por indecible (“ma mort”), el momento de una muerte propia de la que sólo puede hablar un Yo –pero no solo. El título del texto de Blanchot anuncia así, con la simple aparición adjetiva de un posesivo que apunta a lo nominador o pronominal (“yo”), una narración testimonial y, por ende, autobiográfica. Un relato testimonial supone forzosamente el recurso a la propia memoria o al recuerdo de eso que se pretende atestiguar: un testimonio lo es de algo recordado con lo que debe concordar la atestación y que ha de ser acordado o incordiado por quien atestigua al testigo*” (Cuesta Abad, José Manuel: *La escritura del instante*. Akal, Madrid, 2001, pág. 216).

¹⁸⁰ Sobre esta obra un autor ha recogido recientemente las siguientes reflexiones de Derrida: “*Devant ce texte dont il n’est pas sûr qu’il appartient encore de manière « stricte et rigoureuse à l’espace de la littérature », indécible fiction littéraire, invérifiable témoignage autobiographique dont Derrida se demande « jusqu’à quel point il remet en cause ou fait trembler tous ces partages », le philosophe retrouve condensées presque à l’état pur, sous la forme exemplaire d’une paradoxale expérience de la mort qui*

Cierto es que se da este efecto, pero con un conocimiento más extenso de la obra de Blanchot, se pueden encontrar nociones muy claras y que amplían adornando las líneas escritas en sus ensayos filosóficos. Esta es otra característica que tiene en común con Camus, de ahí su gran estudio del autor de Argelia.

La dificultad que se encuentra a la hora de realizar este estudio en profundidad de Blanchot es, al igual que con otros autores, el número de textos que hablan y analizan el concepto de la muerte en el pensamiento de este filósofo. De las pocas referencias que aparecen está el comentario que hizo Levinas a la obra de Blanchot. De esta obra¹⁸¹ se extraerá alguna cita para complementar el estudio su pensamiento. Pero ante esta escasez de obras secundarias de otros investigadores de su pensamiento, se ha preferido analizar directamente la obra de Blanchot apoyando los conceptos expuestos en fragmentos de las obras de este filósofo, utilizando a la vez esas referencias secundarias que se han escrito sobre él. Esto conlleva un proceso lento y cuidadoso, ya que la obra de este autor es extensa y hay que buscar entre las páginas de todos sus libros, pero a la vez, muestra una línea más pura y directa con el protagonista de esta parte de la investigación.

De esta manera se ha abordado la tarea de estudio y análisis de este pensamiento complejo, con el fin de encontrar un significado a lo que es la muerte para Blanchot, con la intención de compararlo con el resto de protagonistas de esta Tesis. Para ello, en este capítulo al igual que en el resto de autores, se dividirá el pensamiento filosófico de cada uno en varios apartados que se pueden extraer directamente de sus obras, debido a que tanto Camus, Blanchot, Levinas como Derrida, abordan la cuestión de la muerte desde esos planos que se explicarán.

eut lieu sans avoir lieu, les questions touchant la responsabilité, l'impossibilité d'attestation de la vérité, la garde du secret, la méfiance de l'événementialité, la possibilité de la fiction ausein du témoignage, qui sont au coeur de sa propre réflexion" (Michaud, Ginette: *Tenir au secret. Derrida, Blanchot*. Galilée, Paris, 2006, pág. 50).

¹⁸¹ La obra se llama *Sobre Maurice Blanchot*. Posteriormente se citará y se dará su referencia.

1) -Introducción al pensamiento de Maurice Blanchot.

Para comprender lo que se ha investigado en esta Tesis en relación a Blanchot, primero se pretende realizar una explicación general sobre su pensamiento. Así, de esa manera, luego se podrá enfocar más en exactamente el tema de la muerte en las líneas de pensamiento de este filósofo.

Blanchot es un pensador oscuro, sus líneas filosóficas se enmarcan dentro de sus obras literarias, por ello, hay que descubrirle, en gran parte, detrás de esa literatura. Blanchot recibe influencias de escritores como Mallarmé, Sade o Kafka. Este último va a marcar mucho su pensamiento y su estilo a la hora de escribir. También, otro aspecto a resaltar y que se ve en la obra de Blanchot, es su carácter solitario y su afán por pasar desapercibido, como hombre que se esconde detrás del texto. Uno de los detalles de su vida que reflejan esta idea es que no quiso ser un personaje público. Algunas de las escasas fotografías que se conservan de Blanchot fueron tomadas por un paparazzo que le asaltó en un parking.

El aspecto esencial dentro de su pensamiento filosófico lo encontramos en lo que explica sobre el lenguaje. Para él, es el centro de todo, del hombre, de la vida y de la muerte. El lenguaje es la herramienta que tiene el hombre para comunicarse y es dicha comunicación la que se tiene que estudiar, ya que el propio lenguaje produce la comunidad en la cual se encuentra el ser individual, el individuo, el yo. La comunidad humana unida mediante el lenguaje, que hace hombres a los hombres y que sitúa a los seres humanos ante su propia naturaleza. La comunidad es gobernada por el lenguaje, y éste se tiene que desarrollar para que el ser humano comprenda al otro y se comprenda a sí mismo. Por ello, del lenguaje Blanchot dice que se debe estudiar, por un lado, de dónde viene, y eso es la muerte. Y del otro, dónde aparece mejor reflejado ese lenguaje y su uso humano, y eso es en la literatura.

El lenguaje llega hasta los límites del ser humano. El lenguaje habla de eso que atañe al hombre. Habla de su experiencia y gracias a las palabras, los hombres pueden intercambiar información sobre lo vivido. Pero, gracias también al lenguaje, el ser humano puede hablar de aquello que todavía no ha experimentado, es decir, de la muerte. Algo esencial al hombre y de lo que se debe hablar. Por lo tanto, el lenguaje une

aquello que identifica al ser humano, esto es, su vida y su muerte. De ahí la importancia de la escritura para el hombre. La comunidad debe basar su comunicación en estos dos conceptos. Blanchot habla de recuperar un tema que muchas veces ha sido tabú: la muerte. Se puede hablar de ella, es más, se debe hablar de ella.

Para Blanchot, el uso de la literatura permite al ser humano poder ver la muerte desde la vida, hablar de la muerte desde la vida. Son conceptos unidos en este terreno. El filósofo estudia al ser humano. No se puede investigar en primera persona la desaparición del mismo, ya que sólo podemos estudiar la experiencia que tenemos de la muerte del otro. Por ello, se debe utilizar la literatura como esa ventana que nos muestra la muerte desde una distancia suficiente para poder hablar de ella. La literatura aborda esa distancia que hay entre el día de hoy del escritor y su propia muerte. Permite verla, estudiar, hablarla, imaginarla. La muerte crea el lenguaje y la literatura permite abordar dicha muerte. El filósofo muestra eso que ve sobre la muerte, eso que piensa que significa la muerte es sus palabras. Se crea el espacio literario que permite al hombre ponerse en relación con su vida y con su muerte, con lo que significa su vida y con lo que significa su muerte. Esto es algo que se puede ver, según Blanchot, en las obras de Kafka. Ese absurdo que parece la vida, pero vista desde esa muerte.

También, en esa comunidad de lenguaje, el hombre se pone en relación con el otro, con lo desconocido más allá de su propio ser, experimentando lo que es y comparándolo con el ser propio. El filósofo estudia el ser, el ser del otro, comprendiendo la naturaleza que une a la comunidad de seres que la componen.

Por lo tanto, no se puede desligar el pensamiento filosófico de Blanchot de su parte literaria. Ambas van unidas porque el estudio que se realiza del ser humano lo requiere. El espacio literario refleja el espacio que el filósofo tiene para comprender y conocer al ser, y para llegar a ver de dónde viene ese lenguaje que utilizamos: de la muerte. Por lo que el estudio que realiza Blanchot del hombre se basa en esa relación entre lenguaje, vida y muerte.

El potencial del pensamiento filosófico de Blanchot influyó en pensadores tan notables como Foucault o Derrida. De ahí la relación que se va a establecer entre Blanchot y los otros sujetos de investigación que se estudian en esta Tesis.

2) – La condición mortal humana.

Blanchot otorga una carga especialmente fundamental al concepto de muerte dentro de la vida humana. Este término, que tantas veces parece evitado u ocultado, en la filosofía de este pensador toma un matiz muy claro de condición humana, ya que la mortalidad humana es lo que hace que el hombre se pueda denominar de esta manera. El hombre es la muerte y de esto toma su significado. El ser humano adquiere sentido desde su muerte misma ya que es lo que hace que su vida tenga sentido, a consecuencia que el individuo mismo da dicho significado. Sobre la muerte, Blanchot señala: *“la muerte es la posibilidad del hombre, es su oportunidad, por ella nos queda el porvenir de un mundo acabado; la muerte es la mayor esperanza de los hombres, su única esperanza de ser hombres”*¹⁸². La muerte es lo que identifica a la especie humana, ya que ella se hace consciente de dicho proceso, de dicho porvenir. La muerte es la posibilidad del ser humano para un ser humano¹⁸³. El hombre debe dar la significación que se requiere a este acontecimiento para que, de esta manera, pueda buscar y otorgar el significado a su existencia humana. El mundo, la vida humana, terminará para cada ser humano concreto cuando la muerte se presente. Desde este punto, pensándolo en el tiempo, el individuo debe construir su existencia, su vida. Por ello, la consideración de esta realidad que golpea al existente para Blanchot. Si un individuo niega la muerte se niega a sí mismo, niega su naturaleza y por lo tanto, pierde el sentido de su mundo, ya que no lo buscará, sino que preferirá que su tiempo discurra sin percatarse de él. El quehacer humano consiste en ver su condición desde la óptica que merece para subrayar lo que significa para la raza humana. Las demás especies animales no dan importancia a este hecho ya que carecen de la racionalidad humana. El hombre, aprovechando dicha racionalidad, debe ver la muerte y la multitud de posibilidades que le da a la vida. El ser humano tiene que ser dinámico y construir desde la muerte su edificio vital. De esta manera, al final de sus días, el ser humano individual podrá recapitular las experiencias tenidas y valorará si realmente ha vivido como hombre o ha desperdiciado el tiempo. El

¹⁸² *“La mort est la possibilité de l’homme, elle est sa chance, c’est par elle que nous reste l’avenir d’un monde achevé; la mort est le plus grand espoir des hommes, leur seul espoir d’être hommes”* (Blanchot, Maurice: *La part du feu*. Gallimard, París, 1949, pág. 324. Arena Libros, trad, Isidro Herrera, Madrid, 2007. pág. 297).

¹⁸³ Explicando esta idea: *“Man’s humanity depends on his eventual death, to which man as man must thus claim to have a right. If he could no longer die, nor could he be human. But as this passage also undercores, although death is a necessary condition, a right, it is not a sufficient reason for ideality, universality and communality to occur”* (Bailey Gill, Carolyn: *Maurice...*, cit., pág. 61).

yo se construye a partir de este aspecto, así es como un ser se hace humano y desarrolla su humanidad. El existente debe crearse a partir del aspecto mortal para que, durante el tiempo de que dispone, pueda ir creciendo desde su mortalidad.

La muerte humaniza porque es lo más humano visto desde la perspectiva de la obra de Blanchot. Desde el inicio de la filosofía se han dado muchas posturas sobre este evento, pero según el autor francés, la muerte es lo que da valor al hombre; pertenece a su naturaleza. Su ser se desarrolla realmente cuando el individuo valora acaecimiento como es debido. No se puede obviar dicho acontecimiento ya que está presente en el mundo y el hombre debe hacerse consciente de él. El devenir mundano muestra cómo las sucesivas muertes se van dando y el significado que cada hombre les da es lo que hace que su vida sea más creativa y provechosa. Por ello, el ser propio debe ir acumulando la experiencia necesaria en su día cotidiano con la mente puesta en el futuro finito que le espera. Ya que, a consecuencia del despertar a este hecho irrepetible, el ser humano se humaniza al comprender su ser. El ser del ser humano se comprende desde su no ser futuro, viendo las muertes de los demás. Parece algo lógico pero que no sucede en el discurrir de la vida, algo que debería hacer. Por ello, Blanchot quiere dar un toque de atención al lector respecto a este aspecto: *“la muerte trabaja con nosotros en el mundo; poder que humaniza la naturaleza, que eleva la existencia del ser, ella está en nosotros como nuestra parte más humana”*¹⁸⁴. La muerte está en el mundo, ahora el ser humano debe captarla, comprenderla, verla. Para ello, se debe enfrentar a ella, no huir o esconderla, de tal forma que afronte su propia naturaleza. La muerte es lo más propio del hombre, hasta tal punto que humaniza al individuo, le hace verse como miembro de la especie humana. Desde este punto de vista, el hombre individual construye su vida y da sentido a su existencia. Decide qué hacer en el mundo físico, ya que su muerte es la que determinará si ha cumplido con su finalidad. La esencia humana le hace vivir. Le marca en el tiempo y le otorga un tiempo. Esta es la parte más humana del ser humano, ese vivir desde la vida sabiendo que fallecerá en el futuro. Pero dicho proceso nace a su vez de la misma muerte que humaniza. La muerte es el poder más fuerte en la vida humana, hasta tal punto que es el ser humano mismo. Con esta reflexión, se puede comprender la trascendencia que Blanchot otorga a este evento

¹⁸⁴ “*La mort travaille avec nous dans le monde; pouvoir qui humanise la nature, qui élève l’existence à l’être, elle est en nous, comme notre part la plus humaine*” (Blanchot, Maurice: *La part...*, cit., pág. 325, trad. pág. 298).

irrepetible puesto que está haciendo que la vida humana gire en torno al concepto de la muerte, e incluso, que nazca de dicho acontecimiento. Sin la muerte, el hombre no es nada, por lo menos, nada distinto del resto de las naturalezas físicas que existen en el mundo. Blanchot entiende que la muerte es lo humano, lo esencial en la vida humana, por ello, muestra de manera directa, la categoría de este acto.

Por ello, para abordar el pensamiento de este filósofo francés, es aconsejable realizar un estudio previo de este concepto ya que permite comprender, con más claridad, las explicaciones que expone en sus obras. En *La amistad* se encuentran estos planteamientos al final de la obra. Es como si el autor quisiera que el lector tomase contacto con el pensamiento de Camus sobre este tema, para luego él, explicar desde su visión lo que significa el concepto de muerte a partir de la filosofía de Camus. Blanchot da un paso más buscando mayor claridad al pensamiento camusiano. Pero esta cuestión se desarrollará más en profundidad en el capítulo correspondiente.

En Blanchot se encuentra una parte literaria¹⁸⁵ muy importante dentro de su obra general. Él verá la literatura relacionada con la muerte¹⁸⁶, ya que habla o, en este caso, escribe, sobre ella como otro elemento humanizador que diferencia al humano del resto de especies naturales¹⁸⁷. Pero, en este caso, Blanchot cuando se refiere a hablar trata de mostrar la categoría de este acto en la vida del ser humano. Si el hombre no usara un lenguaje tan complejo como el que utiliza, su vida sería totalmente distinta. El

¹⁸⁵ Blanchot reflexiona sobre la muerte en sus obras más literarias. Al respecto, una autora contemporánea ha podido escribir, de la mano de Derrida: “*La literatura es ejemplar en su relación con lo inaccesible, otro nombre para el secreto innominado. Pero, de igual modo y en el mismo plano, la literatura se liga, como todo trabajo de escritura o de inscripción, con la muerte*” (Cragolini, Mónica: *Por amor a Derrida*. La Cebra, Buenos Aires, 2008, pág. 89)

¹⁸⁶ Sobre esta idea: “*We are then looking in literature for an original experience complicit with death. As Blanchot says, literature has made a pact with death, it is itself an experience of death, of an extreme possibility. Such an experience is difficult to describe, and we wonder how an expression like “the impossibility of possibility” could enlighten us*” (Haase, Ullrich / Large, Willian: *Maurice...*, cit., págs. 55-56).

¹⁸⁷ Derrida sobre este aspecto del pensamiento de Blanchot escribe: “*Si queremos intensificar la intención del texto de Blanchot, y la belleza singular, aunque espantosa, aterradora, propiamente terrorífica de su título, hay que entender que el derecho a la muerte significa el derecho de acceder a la muerte (...) tanto exponiéndose a perderla, incluso dándosela a sí mismo (suicidio), como dándola en la condena a muerte o la pena capital. Es el derecho a matarse, a ser muerto o a matar: a acceder a la muerte excediendo la vida natural o la biológica o así llamada animal. La muerte no es natural. Y ese derecho que es la condición de la literatura, la condición en el sentido del elemento, de la situación de la literatura, ese derecho no es un derecho entre otros. Es a la vez el derecho que da lugar al nacimiento de la literatura como tal, pero también el derecho que da lugar al nacimiento del derecho mismo. No hay derecho que no sea o no implique un derecho a la muerte. La literatura pensaría ese derecho del derecho, ese derecho al derecho, y ese derecho revolucionario plantea el derecho a la literatura*” (Derrida, Jacques: *La pena de muerte I*. La Oficina de Arte y Ediciones, trad, Delmirio Rocha Álvarez, Madrid, 2017, pág. 108).

desarrollo humano se ha dado gracias al dominio de esta técnica de comunicación tan compleja y distinta del resto de seres. Con la muerte sucede lo mismo. Ahora bien, según Blanchot, la muerte tiene un punto irrepetible ya que es la que permite valorar el habla. Es más, la muerte es la que da sentido al habla, ya que hace que el ser humano se dé cuenta de su esencia. La muerte es lo que hace comprender al hombre, y para ello, necesita hablar, necesita comunicarse. El lenguaje y la literatura son la forma de transmitir esta información¹⁸⁸. Blanchot las está utilizando. Parece que quiere transmitir el mensaje desde su comprensión del acontecimiento humano por excelencia, es como si él, dueño de su vida al comprender su muerte, quisiera ilustrar al lector sobre este aspecto, ya que tiene ese grado más de experiencia. De esta manera, el lector podrá, a continuación, comprender su muerte y comprender su vida, y transmitir su experiencia. Es lo que se escenifica en *La Risa de los Dioses*. Blanchot interpreta la filosofía de Camus sobre este tema, para luego mostrar al lector lo que él considera y comprende sobre dicho tema. Todo ello, gracias a la literatura. Para Blanchot: *“la literatura, como el habla común, comienza con el fin, que es lo único capaz de permitirnos comprender. Para hablar debemos ver la muerte, verla detrás nuestro”*¹⁸⁹. De esta manera, la muerte es lo que muestra al individuo lo que es, y la experiencia del otro es necesaria para la comprensión de dicho acontecimiento. El habla nace de la muerte porque es la que da sentido a ese acto. La literatura comienza con la comprensión de la vida humana. El autor intenta mostrar lo que es la vida o destaca un aspecto que considera trascendental dentro de su vida. Y de ello intenta hacer partícipe al lector. La literatura viene de la muerte porque el escritor elige que quiere mostrar su idea en su vida.

El ser del hombre toma sentido con la muerte. La suerte del ser humano proviene de la comprensión y del sentido de dicho acontecimiento. Para Blanchot:

“La muerte desemboca en el ser; tal es la desgarradura del hombre, el origen de su desdichada suerte, pues por el hombre viene la muerte al ser y por el hombre el sentido reposa en la nada; sólo comprendemos privándonos de existir, haciendo posible la

¹⁸⁸ Siguiendo los comentarios de Derrida sobre esta relación entre muerte y literatura en Blanchot, explica: *“Con esto Blanchot no quiere simplemente recordar, como también hace, tras la doble estela de Hegel y Mallarmé, la fuerza negativa o aniquiladora de la nominación, el vínculo esencial entre el lenguaje y la muerte, el lenguaje y el asesinato, el lenguaje que destruye la existencia de la cosa”* (Derrida Jacques: *La pena...*, cit., pág. 104).

¹⁸⁹ *“La littérature, comme la parole commune, commence avec la fin qui seule permet de comprendre. Pour parler, nous devons voir la mort, la voir derrière nous”* (Blanchot, Maurice: *La part...*, cit., pág. 324, trad. pág. 297).

muerte, infectando con la nada de la muerte lo que comprendemos, de manera que, si salimos del ser, caemos fuera de la posibilidad de la muerte, y la salida se convierte en la desesperación de cualquier salida”¹⁹⁰.

La muerte lleva al ser humano ante su ser, le da el ser, origina al propio hombre. El individuo es el lazo de unión entre la muerte y el ser, y es la mezcla de ambos, la cual es la que da sentido al mismo individuo. Y desde esta perspectiva debe comprender el hombre el mundo, su vida, desde la nada que da origen al sentido de toda la realidad circundante. Partiendo de esta nada, desde la muerte, el hombre tiene que comprender aquello que le ata en su vida. La vida comprendida desde la muerte, el ser entendido desde el no-ser del propio ser humano. Blanchot enseña que el acontecimiento significativo de la muerte marca todo lo que toca el ser humano, y desde este punto de vista, el individuo comprende el mundo. Por ello, quien huye de este concepto se pierde en un mundo sin sentido, buscando cualquier salida irrisoria que le prometa algo fácil de conseguir. Si el hombre sale de su propio ser, de su propia esencia, si deja de mirar la muerte o prefiere ocultarla o esconderla, pierde su propia naturaleza y le queda vagar por un mundo con un sentido falso deseado y buscado. La única manera de comprender y conocer la vida de manera real, según Blanchot, es verla desde la propia muerte, darle significado desde la seguridad de la vida efímera que posee la persona. De esta manera, la realidad cobrará auténtico sentido mundano y coherente dentro del pensamiento del propio individuo. Perderse en otras explicaciones ilusorias lleva a la persona a perder su ser, su identidad.

Según estos argumentos utilizados por Blanchot, se puede anticipar el sentimiento ateo que le invade, ya que cualquier salida que quite interés o peso significativo a la muerte, hace que el hombre pierda su identidad ¹⁹¹. Todo, a consecuencia de que este tipo de pensamientos o religiones hacen que el mismo ser humano olvide su esencia, con lo que se niega a sí mismo y niega la propia vida humana. Por ello, propondrá Blanchot, el hombre no debe buscar salidas sencillas ante la tragedia

¹⁹⁰ “*La mort aboutit à l'être: telle est la déchirure de l'homme, l'origine de son sort malheureux, car par l'homme la mort vient à l'être et par l'homme le sens repose sur le néant; nous ne comprenons qu'en nous privant d'exister, en rendant la mort possible, en infectant ce que nous comprenons du néant de la mort, de sorte que, si nous sortons de l'être, nous tombons hors de la possibilité de la mort, et l'issue devient la disparition de toute issue*” (Blanchot, Maurice: *La part...*, cit., pág. 331, trad. pág. 303).

¹⁹¹ El no conocer la muerte, el negar la muerte, hace que el individuo pierda el sentido de su mundo: “*The experience of the impossibility of dying reveals the impossibility of understanding the world as my world through the act of my proper death*” (Haase, Ullrich / Large, William: *Maurice...*, cit., pág. 53).

de la muerte ya que es lo que da sentido auténtico al hombre, con lo que se convierte en un pilar básico dentro de la vida humana. Hasta tal punto, que la única manera de comprender la realidad es enfocarla desde la mortalidad humana; por eso, si una persona busca una manera menos trágica de afrontar la muerte, pierde la posibilidad de entender la realidad tal y como es. Esta es la suerte del hombre, ya que sin ver aquello que le priva de su ser no entiende la realidad, por lo que se tiene que enfrentar a su mayor miedo, a su significación propia, para dar sentido al mundo que le rodea. De ahí la trascendencia de tener presente este concepto. Según la interpretación de los Bürger: *“La muerte del sujeto no es en Blanchot una experiencia dolorosa, sino más bien una experiencia en la que, aunque bajo la modalidad de la sustracción, se muestra algo esencial”*¹⁹². Esta concepción es la que se puede observar a lo largo de las líneas escritas por Blanchot: la muerte como algo principal en la vida humana.

Pero, a nivel general, Blanchot quiere advertir que con mucha facilidad se evita hablar sobre este tema, con lo que se da una menor preparación real. Es más, sólo en esas soluciones alternativas es donde se trata este tema, con lo que captan adeptos, pues la necesidad de comprender la temporalidad por parte humana y afrontarla se sucede de manera constante. Así, el hombre descuida su muerte porque la deja en manos de otros que, parece, guían su destino y la afrontan por él. Este es un gran error, según este autor francés, ya que el individuo no puede dejar que otro afronte su muerte; es suya. La muerte individual tiene propietario, uno mismo, y por ello, cada uno debe hacerse cargo de su muerte. Pero el problema que localiza Blanchot es la facilidad que se da para dar esta carga a otro, con lo que el individuo supedita su ser, su sentido, a otra persona o entidad divina. El individuo se tiene que hacer cargo de su muerte, dado que para eso es suya. Según Blanchot: *“Es ‘la facilidad de morir’ lo que en cualquier vida nos sustrae a la muerte o nos hace descuidar, olvidar morirnos”*¹⁹³. Ese olvido consentido es el que hace que el hombre se abandone a sí mismo, habida cuenta de que olvida su propia muerte, aquello que le es más propio e identificativo. Las salidas alternativas son las que provocan que el hombre vaya por otros caminos con final más sencillo y trabajo menos duro, para afrontar ese momento que le da pánico. Para Blanchot, el valor del

¹⁹² Bürger, Christa/ Bürger, Peter: *La desaparición del sujeto: una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, trad, Agustín González Ruiz, Akal, Madrid, 2001, pág. 294.

¹⁹³ *“C’est ‘la facilité de mourir’ qui dans toute vie nous dérobe à la mort ou nous fait négliger, oublier de mourir”* (Blanchot, Maurice: *L’Amitié*. Gallimard, París, 1971, pág. 183, trad, J. A. Doval Liz revisada por la Editorial, Madrid, 2007. pág. 150).

hombre reside en ese punto en el que decide que lo hará. Por ello, el ser humano debe rechazar todas aquellas posibles soluciones pese a lo fáciles que parezcan, ya que de esta manera, si las acepta, el individuo pierde su significado. Todo ello debido a lo sencillo que se ve, debido a que es un acontecimiento que puede surgir de manera espontánea en cualquier instante, con lo que se prefiere darle una solución feliz en el menor tiempo posible. Así, de esta manera, el individuo considera que está preparado para afrontar este acontecimiento. Algo que es un craso error, según el planteamiento que hace Blanchot, como se irá señalando en las páginas futuras.

Esta reflexión de Blanchot es resaltada por Levinas en su obra *Sobre Maurice Blanchot*. En ella, el autor hace una amplia reflexión sobre Blanchot que se estudia en este capítulo. Sobre lo que es la muerte se hacen pocas referencias en el libro de Levinas, pero aparecen datos interesantes a resaltar y que siguen la dinámica de este capítulo¹⁹⁴. Levinas considera que Blanchot argumenta de forma coherente sobre la mentalidad que señala la muerte como aquello que confirma la vida humana. Levinas nos desvela sobre el pensamiento blanchotiano: *“La muerte, que debía ser ensombrecimiento de la vida, confirma el ser de la vida en su generalidad de puro ser y participa de él. Generalidad de puro ser: la finalidad biológica y espiritualidad del cuerpo orgánico no desvía ya esta ontología de la presencia, de su objeto abstracto”*¹⁹⁵. La muerte, como ha dictado la tradición, es un concepto oscuro que marca negativamente la vida humana, en cambio, para Blanchot, según Levinas, es aquello que confirma al propio ser humano. Blanchot, nos señala el Levinas, otorga a la muerte un papel principal en la vida del hombre, ya que es aquello que le hace ser humano. La muerte como la naturaleza humana, como esencia del ser humano. Por ello, no se puede rechazar ni ver como algo negativo. Lo positivo en el pensamiento de Blanchot, según Levinas, es que quita ese peso negativo a la muerte, como aquello que ciega la vida humana. Ahora se le da un peso literalmente trascendental, reconociendo el valor que supone en la vida humana; hasta tal punto, que el hombre sin la muerte no llegaría a conocer las cosas tal y como son. Tanta física, como espiritual o mentalmente, el ser humano se debe preparar para este acontecer que

¹⁹⁴ Levinas escribe sobre la muerte en Blanchot: *“Levinas wrote, with regard to Blanchot, that “death is not the end, it is never-ending ending”.*” (Bailey Gill, Carolyn: *Maurice...*, cit., pág. 30). Esta es una idea que se explicará en este capítulo.

¹⁹⁵ *“La mort qui devait être estompement de la vie, confirme l'être de la vie dans sa généralité de pur être et en fait partie. Généralité de pur être : la finalité biologique et spirituelle du corps organique ne détourne plus cette ontologie de la présence, de son objet abstrait”* (Levinas, Emmanuel : *Sur Maurice Blanchot*. Fata Morgana, París, 1975, pág. 62, edición, José M. Cuesta Abad, Trotta, Madrid, 2000. pág. 82).

le golpea ya que debe experimentarlo él en primera persona. Algo que tiene que ir aprendiendo en las muertes de los demás, pues el planteamiento está claro, según Blanchot.

Levinas marca la pauta principal en el pensamiento de Blanchot, algo que él mismo seguirá en su obra. Posteriormente, se hablará de estos dos filósofos a la vez, comparando las posturas defendidas. Aunque, como se irá viendo a lo largo de los capítulos monográficos, las opiniones sostenidas por cada uno son muy cercanas persiguiendo un mismo objetivo.

Otro concepto esencial marcado en la naturaleza humana es la libertad. Blanchot liga este término con el de muerte: los dos son fundamentales para la comprensión del ser humano mismo. Es más, son las pautas que permiten comprender qué es el ser humano, ya que la libertad de cada hombre marca su vida y es ahí donde se desarrolla plenamente. La libertad de actuar proviene de la muerte y origina la vida humana, desde una perspectiva no condicionada, porque supera aquello que en otras circunstancias coacciona la vida del ser humano, esto es, la muerte. En la obra de Blanchot se señala: *¿No es la muerte la consumación de la libertad, es decir, el momento de significación más rica?* ¹⁹⁶. La muerte es lo que da, realmente, significado a la vida humana y el hombre, desde la ocasión concreta en la que acepta y asume la muerte, vive en libertad. La libertad nace con la muerte, con la aceptación de la misma ya que el individuo consigue obtener una vida sin ningún condicionamiento. La libertad le permite al individuo significarse, es decir, realizar aquello que elija para que su vida cobre sentido. La muerte hace al hombre libre ¹⁹⁷ para que dé sentido a su vida. Con lo que el primer paso a dar es ver esta muerte para que así uno pueda ser libre. Blanchot marca la perspectiva vital como la libertad misma, pero siempre que se haya estudiado y superado ese miedo a la muerte que la sociedad misma enseña al individuo.

Fiarse de otro tipo de caminos que conducen a la supuesta libertad humana hace que el hombre vaya por una opción muy lejos de lo que le marca su naturaleza. Las

¹⁹⁶ “*La mort n’est-elle pas l’accomplissement de la liberté, c’est-à-dire le moment de signification le plus riche ?*” (Blanchot, Maurice : *La part...*, cit., pág. 310, trad. pág. 285).

¹⁹⁷ La libertad y la muerte son dos conceptos muy relacionados en el pensamiento de Blanchot: “*To conceive of death as possibility is to project on to future as the fundamental dimension of freedom and, with Heidegger, to establish the future as the basic phenomenon of time*” (Bailey Gill, Carolyn: *Maurice...*, cit., págs. 110-111).

supuestas libertades prometidas por religiones y otros pensamientos, que hablan de otra vida o algo parecido, Blanchot lo tilda de error ya que aleja al ser humano de su propia significación. La única forma de que el individuo sea libre es que vea la muerte como es: su condición, su naturaleza, para que así no la niegue y pueda crear su vida de manera libre. La libertad radica en esta cuestión, por ello, un hombre no se puede desviar de aquello que es más suyo.

La muerte es el acto de libertad más pura del ser humano, su muerte es su libertad. Para ello, el hombre se debe ir preparando, estudiando y entendiendo desde su experiencia lo que realmente significa la muerte. De esta manera, empieza a vivir su libertad. Así, cuando la muerte se le haga presente, ese hombre habrá vivido la libertad más plena que se puede experimentar. Si no se acepta esta circunstancia, el hombre vive en la nada, debido a que su vida carece de sentido, por lo menos en sentido natural y real como hombre, ya que puede elegir vivir en la falsedad de lo prometido por otro. La muerte o la nada, el hombre debe elegir entre estos dos conceptos. Pero Blanchot llama la atención de que el único método válido que lleva al individuo hacia la auténtica libertad es la muerte misma, ya que la nada confunde. Escribe Blanchot sobre esto:

“Este último acto es la libertad, y no hay más elección que entre la libertad y nada. Por eso, entonces, la única palabra soportable es: la libertad o la muerte (...). Cada ciudadano tiene, por así decirlo, derecho a la muerte: la muerte no es su condena, es la esencia de su derecho; él no es suprimido por ser culpable, sino que necesita la muerte para afirmarse como ciudadano y la libertad le hace nacer en la desaparición de la muerte”¹⁹⁸.

La muerte no es la condena del hombre, como el pensamiento tradicional puede defender. El individuo debe comprender que su muerte es la esencia de su libertad, de su derecho, de su elección. La muerte es lo que, a ese individuo, le hace realmente humano. Le da otra cualidad especial del hombre: la libre elección. Esto, junto con la muerte misma, es lo que identifica a lo que se puede llamar “ser humano”. Le hace partícipe de una sociedad, de su lugar, le pone en su momento y circunstancia especial

¹⁹⁸ “Ce dernier acte est la liberté, et il n’y a plus de choix qu’entre la liberté et rien. C’est pourquoi, alors, la seule parole supportable est : la liberté ou la mort(...). Chaque citoyen a pour ainsi dire droit à la mort : la mort n’est pas sa condamnation, c’est l’essence de son droit ; il n’est pas supprimé comme coupable, mais il a besoin de la mort pour s’affirmer citoyen et c’est dans la disparition de la mort que la liberté le fait naître” (Blanchot, Maurice : *La part...*, cit., pág. 309, trad. pág. 285).

rodeado de seres como él. Ahora, lo que le queda, según Blanchot, es valerse de su libertad para vivir. La libertad, a su vez, le sitúa ante la muerte, se la enseña y le provoca a que vaya hacia ella, eso sí, con la lección aprendida de qué significa su esencia. Ese significado lo debe ir construyendo desde que comprende la situación vital que se le presenta. Ahí es donde el hombre ejerce su libertad. Libre elección y libre acción delante de la muerte; éste es el acto más puro de libertad. Por eso, a nadie se le puede privar de la muerte, de su muerte, puesto que se le estaría robando ese acontecimiento más humano, más libre y que le da el auténtico significado a su vida mundana. Ahí es cuando nacerá realmente, de cara a la muerte, a la que se tiene que enfrentar, pero no como enemiga, sino como aquel elemento que debe aceptar como natural y que le sitúa delante de su significado. La función que Blanchot le da a la muerte es la de herramienta del despertar de la libertad de la humanidad. Con sus textos intenta mostrarlo para que el lector se sienta partícipe de ello, por cuanto también es ciudadano. La muerte afecta a todos los ciudadanos, a todos los seres humanos, por el hecho de ser humanidad. De esta forma, el derecho a morir es lo que le da al individuo este despertar, con lo que se debe respetar la muerte del otro, habida cuenta de que le muestra el sentido de la vida de ese otro y permite al sujeto ir conociendo su sentido. El hombre necesita la muerte para afirmarse como ser humano, no se le puede privar de ello porque se le estaría quitando su esencia.

La muerte no se puede ver como una condena del hombre; es lo más necesario que posee. La condena es privarle de este derecho a un hombre, dado que, como señala Blanchot, le quita su identidad misma y su posibilidad de significado. Por ello, hay que dejar discurrir la naturaleza tal y como está marcada, para que de esta manera otorgue significado a cada individuo¹⁹⁹.

La muerte da esta condición al hombre, y esa es su función. El individuo no puede buscar más allá de esos argumentos ni dar significados metafísicos a lo que es la muerte; es lo más natural que hay y lo más sencillo. Se muestra de manera muy simple. Puede que, según Blanchot, el peso que tenga la muerte en la significación de la vida humana sea muy grande, pero el hecho en sí es muy sencillo. Con palabras de Blanchot:

¹⁹⁹ Esta idea, a pesar de utilizar *La Risa de los Dioses* como texto base para defender este argumento, se puede encontrar a lo largo de las demás obras de Blanchot. Pero no se encuentra en citas tan concretas como sucede en la obra mencionada.

*“En el mundo libre y en esos momentos en que la libertad es aparición absoluta, morir no tiene importancia y la muerte no tiene profundidad”*²⁰⁰. En el mundo actual, cuando el hombre entiende su vida y su muerte, es libre, la muerte no tiene más sentido que el natural que posee. Por ello, no se puede buscar donde no hay, ya que, entonces, el individuo, lo único que logra, es perder el tiempo. Lo mejor, según Blanchot, es no dar más peso a la muerte del que tiene porque, entonces, aleja al propio ser humano de lo que es, llevándolo a otras creencias infundadas. No se puede buscar más allá, simplemente es lo que es y lo que todos los hombres ven y experimentarán.

La libertad, para Blanchot, hace soberano de su propia vida al individuo. Y es en este punto cuando el hombre se debe centrar en su vida y olvidar todo aquello que le haga olvidarse de ella. El hombre blanchotiano encara su muerte propia como aquello que da sentido y significado a su vida; se encuentra así en permanente lucha contra los opositores-negadores de aquella, que buscan valores ilusorios situados más allá de lo que entraña la vida humana y su carga de mortalidad. Las creencias o pensamientos que alejan a la persona de su mundo físico y real le hace que se distraiga de lo que realmente le debe interesar. La desvaloración de la vida proviene de aquellas doctrinas o ideologías que hace que el individuo piense en realidades o valores que no se pueden calificar de humanos, eso es algo que escapa de su control. Según Blanchot, el hombre debe valorar sólo aquellas ideas que le hacen dar la envergadura necesaria a su vida. Lo expresa de la siguiente manera:

*“Entretanto nadie ha sentido más vivamente que la soberanía estaba en la muerte, que la libertad era la muerte. Sade (...) su obra no es más que el trabajo de la negación, su experiencia el movimiento de una negación encarnizada, empujada a la sangre, que niega a los demás, niega a Dios, niega la naturaleza y, en este círculo recorrido sin interrupción, goza de sí misma como de la soberanía absoluta”*²⁰¹.

De esta manera es como se hace dueño de su vida el individuo. El ejemplo que utiliza Blanchot es el del Marqués de Sade. Su forma de vida, alejada de todo

²⁰⁰ *“Dans le monde libre et dans ces moments où la liberté est apparition absolue, mourir est sans importance et la mort est sans profondeur”* (Blanchot, Maurice : *La part...*, cit., pág. 310, trad. pág. 286).

²⁰¹ *“Et cependant personne n’a senti plus vivement que la souveraineté était dans la mort, que la liberté était mort. Sade (...) son oeuvre n’est que le travail de la négation, son expérience le mouvement d’une négation acharnée, poussée au sang, qui nie les autres, nie Dieu, nie la nature et, dans ce cercle sans cesse parcouru, jouit d’elle-même comme de l’absolue souveraineté”* (Blanchot, Maurice : *La part...*, cit., pág. 311, trad. pág. 286).

convencionalismo y tradición, le hace decidir sobre ella misma, sin mirar toda la carga doctrinal que condiciona a los demás. Su pasión, su sangre, su yo mismo, le hace negar todo aquello que la misma sociedad le quiere hacer cargar. Las circunstancias en que se encuentra un hombre le hace, en numerosas ocasiones, aceptar una serie de credos que le vienen impuestos. Y al hacerlo, ya no se plantea nada más. Ahora bien, el ejemplo que utiliza Blanchot con Sade, muestra cómo el individuo puede negar todo eso. Primero, negando a los demás y las posibles influencias que le pueden determinar. La relación con los otros condiciona la forma de ver la muerte, debido a que, en ocasiones, el hombre individual puede tomar la decisión más tranquilizadora de asumir el mismo pensamiento que el resto. El individuo, entonces, se refugia detrás de la masa social. Es la manera de adquirir una postura más cómoda. Según Blanchot, el hombre debe eliminar esas influencias externas por cuanto le hacen no ser dueño de su vida, ya que será la opinión de los demás la que gobierne la vida del individuo. De esta manera, el sujeto deja de ser libre porque se refugia en los otros-yo. Otro concepto que niega Sade es a Dios, en vista de que representa la finalidad de la vida en el más allá, alejada de los valores y placeres de la vida mundana. Por lo tanto, aleja al propio hombre de lo que es: ser perecedero. El individuo debe rechazar estas propuestas de futuros premios puesto que le hacen no valorar su ahora. Sade lo realiza y por ello decide adquirir una forma de vida alejada de esta concepción y criticada por la misma, algo que no se ajusta al régimen propuesto. Pero, Blanchot, al hablar del Marqués de Sade, explica, incluso, que niega su propia naturaleza. Esto lo dice en el sentido de que no piensa en la muerte, prefiere obviar el término, por ello se hace dueño de su vida. La muerte no es un concepto que haya de ser objeto de una constante atención; lo que corresponde es, primero asumirlo; y después vivir. Este es el propósito que persigue Blanchot. Un hombre no puede vivir constantemente con el suceso de la muerte en su pensamiento, ya que le supondría una carga demasiado pesada que haría que su vida acabara condicionada por dicho pensamiento. Por ello, la idea de muerte se debe superar asumiéndola para luego vivir, al igual que hace Sade. De esta manera, el hombre se hace realmente libre; no existirá ningún concepto que condicione su vida efímera.

Blanchot considera que el hombre debe seguir esas pautas de negación de pensamientos anti-humanos, dado que de esta manera el individuo gozará de su auténtica libertad. Desde la aceptación de la muerte, el hombre se hace dueño de su vida, se hace libre en su vida. Esta es la noción que señala Blanchot, por ello utiliza un

personaje que simboliza tan claramente esta libertad. Pese a que su forma de vida se aleje de todo convencionalismo y le haga ganarse muchas críticas, Sade, se podría decir, sabe vivir. El hombre debe aprender a vivir, en el sentido pleno del término, desde su muerte que es lo que le dará la libertad de su vida.

Según Blanchot, la muerte llega a ser tan crucial para el hombre que hace que su vida no sea absurda. Sin ella, el ser humano se encuentra en la absurdidad de la vida, por ello, la preparación y comprensión de la muerte juega un papel crucial en la propia naturaleza humana, ya que es la única que permite que un hombre llegue a alcanzar aquello que realmente desea porque le hace darse cuenta de que es él quien debe hacerlo. Blanchot escribe que: *“Ella sola, la muerte, me permite asir lo que quiero alcanzar; ella es la única en las palabras, la única posibilidad de su sentido. Sin la muerte, todo se hundiría en el absurdo y en la nada”*²⁰². Por ello, la muerte goza de tal categoría en el pensamiento de Blanchot. La nada invadiría al hombre si no hace el ejercicio de reflexión que le pide este autor. La muerte es lo que permite que el hombre valore la vida por lo que es²⁰³, le da sentido y le hace libre de decidir. En dichas decisiones, el individuo se realiza y da la importancia que requiere a todos los actos y acontecimientos que se encuentra en su vida. Si no lo hace así, no les va a dar dicha consideración, con lo que perderá gran parte de aquello que le hace ser humano y que construye su existencia. La muerte da sentido a todos los acontecimientos que hace el propio hombre en su vida, ayudándole a ser lo que él desea ser. Si el individuo no realiza ese ejercicio de comprensión y aceptación, entra en la dinámica de desvalorización de la propia vida, a consecuencia de no ver lo que significa la vida.

La libertad humana se basa en ese acto que cada hombre asume, de aceptación de su muerte. Es un ejercicio de madurez donde cada persona se desarrolla realmente. Por ello, es un proceso necesario para el individuo, según Blanchot, debido a que consigue su valor más absoluto: la libertad. Toda la literatura de este escritor gira en torno a este concepto, buscando que su lector comprenda dichos términos, con el fin de

²⁰² “Seule, la mort me permet de saisir ce que je veux atteindre ; elle est dans les mots la seule possibilité de leur sens. Sans la mort, tout s’effondrerait dans l’absurde et dans le néant” (Blanchot, Maurice : *La part...*, cit., pág. 313, trad. pág. 288).

²⁰³ El ser humano decide vivir su vida, sabiendo que la muerte marca su vida, pero ahí es donde reside su libertad: “In this life, I have a relation to my own death, a death that determines my future and which might arrive at any time, and, while this realization affects the way I choose to live my life, it still consists of a refusal of the actual meaninglessness of dying” (Haase, Ullrich / Large, Willian: *Maurice...*, cit., pág. 54).

conseguir que salga de su mundo absurdo, vacío, lleno de la nada y empiece a valorar cómo es la vida que posee. Puesto que es su vida y como tal, debe tener el poder de decisión sobre ella. Este es un matiz que se pierde en la sociedad actual, según Blanchot, dado que parece que cada uno vive a expensas de lo que se dicte socialmente. El individuo debe saltar estos convencionalismos y valorar su propia vida como es.

La muerte es el fin, el absoluto. De tal manera, que todo acaba en ese segundo para el individuo. Su fallecimiento hace que todo termine, incluso la propia muerte; en su esencia lleva su desaparición. Este acontecimiento es así, no hay que buscar problemas metafísicos que aborden este terreno porque no van a ningún lado. El hombre debe entender esta concepción y darle su valor, no más, ya que carece de ello. La muerte es el fin de todo para el ser humano concreto y esto es algo que debe ir comprobando con su propia experiencia, debido a que la vida muestra cómo a los otros-yo les sucede lo mismo que le sucederá al sujeto. La lección que el hombre debe aprender en sus días mortales es el valor que tiene la misma muerte, y el valor que da al resto de factores que giran en torno a la vida humana. La opinión de Blanchot la expresa escribiendo: *“Pero morir es romper el mundo; es perder al hombre; aniquilar el ser; es por tanto perder también la muerte, perder lo que en ella para mí hacia de ella la muerte”*²⁰⁴. La muerte, pues, parece ostentar esta condición paradójica: que pierde su significado en virtud de su misma presentación, dado que es la fuerza natural que acaba con todo lo relacionado con el individuo. Cuando el ser humano concreto toma conciencia de su muerte, ésta le da el valor a su vida y la libertad que le caracterizan. Cuando la muerte se produce, acaba con todo aquello que ha construido el ser concreto. Es el fin del mismo hombre, de su vida y de su muerte. La muerte como el principio y como el final de la vida individual. El ser creado cuando el individuo se hace consciente y se empieza a construir, desaparece cuando la misma naturaleza que provocó el cambio aparece en la vida humana, destruyendo todo lo que se da, incluso la misma muerte. Es un proceso interno presente en esta fuerza que marca al individuo. Blanchot dice al lector que no se puede vivir sin la muerte, pero a la vez, es ella quien hace que todo desaparezca, pese a que eso signifique también su fin. La tragedia del hombre se da con

²⁰⁴ “*Mais mourir, c’est briser le monde ; c’est perdre l’homme, anéantir l’être ; c’est donc aussi perdre la mort, perdre ce qui en elle et pour moi faisait d’elle la mort*” (Blanchot, Maurice : *La part...*, cit., pág. 325, trad. pág. 298).

ese fin, que le ha hecho vivir desde su libertad, pero que aniquila todo cuanto ha construido.

Levinas comenta el interés que Blanchot le otorga a este aspecto sobre la muerte señalando que es aquello que, pese a no poder ser aprehendido desde la experiencia del existente, puesto que es la última que éste siente, es aquello que le otorga al hombre su posibilidad de ser. La constante captación de este término, a partir de la experiencia vital sobre otros seres, permite al hombre obrar desde su ser, mirando siempre su propia muerte. En palabras de Levinas: *“La muerte no es para Blanchot lo patético de la última posibilidad humana, posibilidad de la imposibilidad, sino la reverberación incesante de lo que no puede ser captado, ante lo cual el “yo” pierde su ipseidad”*²⁰⁵. Ese reflejo que capta el sujeto produce su proyección al futuro a su muerte, a lo que es, como ser humano, consciente y libre en su vida. La experiencia, de la que debe aprender el individuo, consigue que éste aprenda a ver lo que es la muerte realmente, lo que significa para su yo y lo que hace que su existencia signifique cuando se hace consciente de la muerte. Por ello, en la obra de Maurice Blanchot, los comentarios que realiza sobre la muerte señalan dicha magnitud sobre el fin, haciendo que el propio lector se refleje en los demás de cara a comprender el futuro que le deparará su ser caduco. Blanchot rechaza completamente todas aquellas creencias que hacen perder la identidad al ser humano con teorías o justificaciones absurdas que le llevan a perder su identidad, pues no le otorgan la repercusión que se merece a la muerte humana. Este tipo de teorías hace que el mismo hombre se abandone, que pierda su identidad, prometiéndole “patéticas” ilusiones de las que no tiene fiabilidad de cumplimiento. Por ello, Blanchot busca que este tipo de argumentos no sean escuchados por cuanto alejan al ser humano de su propia identidad, de ahí las críticas que realiza a lo largo de su obra²⁰⁶. Con lo que, según Levinas, Blanchot es un autor que otorga una significación especial a este suceso humano y no se pierde en las banalidades de las que es objeto en otras teorías humanas.

²⁰⁵ *“La mort, pour Blanchot, n’est pas le pathétique de l’ultime possibilité humaine, possibilité de l’impossibilité, mais ressassement incessant de ce qui ne peut être saisi, devant quoi le “je” perd son ipséité”* (Levinas, Emmanuel : *Sur...*, cit., pág. 16, trad. pág. 36).

²⁰⁶ Blanchot habla en contra de todas las ideas tradicionales acerca de la muerte, puesto que señalan el lado negativo de este concepto. En cambio, el planteamiento de Blanchot es totalmente contrario: *“What Blanchot criticizes in respect to this tradition is that reduces death to its “positive” side, that is to say, to the activity and knowledge that arises from it”* (Haase, Ullrich / Large, William: *Maurice...*, cit., pág. 51).

La crítica que hace Blanchot a la religión es muy intensa, a consecuencia de que refleja todo lo contrario a lo que él quiere explicar. La religión hace que el ser humano pierda su mismo ser al negarle la muerte y, por lo tanto, le niega su libertad, dado que ésta, como ya se ha señalado, nace de la muerte misma. Las creencias religiosas niegan al propio ser humano ya que le dan poco valor a lo más humano que hay: la muerte. Al hacerlo, convencen al creyente de que no viva ahora como un hombre sino que lo haga en el futuro prometido, en esa vida después de la muerte, con lo que los valores que apoyan son todos enfocados a esa supuesta vida inmortal. Blanchot manifiesta:

“Algunas religiones han hecho de la imposibilidad de la muerte la inmortalidad. Es decir, han procurado “humanizar” el propio hecho que significa (...). Por medio de la muerte pierdo la ventaja de ser mortal, porque pierdo la posibilidad de ser humano; ser hombre al otro lado de la muerte no podría tener más que este extraño sentido”²⁰⁷.

Al “humanizar” dicho término, le han dado otro sentido, que causa menos temor en el hombre, ya que le han prometido un futuro después. Con esto, el hombre se tranquiliza respecto a este acontecimiento y le resta relevancia. Al perder este sentido, el hombre pierde y se niega su propia temporalidad, considerándose, ahora, más libre. Pero, de esta manera, le dan un sentido ilusorio, ya que el hombre no se puede negar a sí mismo. Pierde su posibilidad de vivir, de ser hombre. El hombre no valora, entonces, qué es la muerte y por ello, no se valora a sí mismo, a su vida. La religión provoca este olvido del ser humano; le muestra otra falsa realidad alejada de su plano humano. El ideal que le enseñan es que el ser humano vive después de la muerte y ve en este hecho, un simple punto y seguido para continuar con aquello que dicen es más auténtico para el hombre. El futuro después de la muerte provoca ese olvido del hombre mundano, de la vida física, restando categoría a ese periodo vital.

Blanchot critica el planteamiento religioso debido a que, según el pensador francés, aleja al ser humano de su propia naturaleza. Le traslada a otra supuesta dimensión obligándole a no dar la importancia que se debe al acontecimiento humano

²⁰⁷ “De l'impossibilité de la mort, certaines religions ont fait l'immortalité. C'est-à-dire qu'elles ont essayé « d'humaniser » le fait même qui signifie (...). Par la mort, je perds l'avantage d'être mortel, parce que je perds la possibilité d'être homme ; être homme par-delà la mort ne pourrait avoir que ce sens étrange” (Blanchot, Maurice : *La part...*, cit., pág. 325, trad. pág. 298).

por excelencia y que le permite vivir desde su libertad. Con lo cual, si una concepción niega la muerte, para Blanchot, está negando la libertad humana. De ahí ese valor que quiere transmitir este filósofo sobre comprender la muerte. Es el hecho crucial de la vida del individuo, y en su opinión, cometen un gran error si prefiere concebirlo de una manera religiosa.

Blanchot también critica toda doctrina que hable de futuras vidas, de reencarnaciones. Es otra forma de ver la muerte, como paso a otra vida. Con lo que la vida del ser humano, según este tipo de concepciones, se reduce a una sucesión de muertes y reencarnaciones. Por este concepto, ese hombre no ve la muerte como lo que es, perdiendo todo el valor porque simplemente es un punto entre una vida y otra. Sucede al igual que en el caso anterior; el hombre se va a negar a sí mismo en cada vida, ya que pierde su libertad que le es más propia. Según Blanchot:

“Maldición de los renacimientos: se muere, pero se mal muere porque se ha malvivido, se está condenado a volver a vivir y se vuelve a vivir hasta que habiendo llegado a ser enteramente hombre, se llega a ser, muriendo, un hombre bienaventurado: un hombre verdaderamente muerto”²⁰⁸.

La vida que lleva una persona que acepta este credo es una mala vida. Pierde gran parte de su sentido, de su libertad. Su ciclo se amplía, también su tiempo para comprender lo que es el ser humano, pero le da una sucesión de vidas en las que vuelve a repetir el proceso de perder su sentido. Al pensar en una vida futura, el hombre no se prepara para lo que debe, perdiendo su esencia. En este ciclo, se busca llegar a un punto en el que ya uno no se vuelve a reencarnar, pero este proceso es largo. La muerte por fin llega, y el hombre la comprende, pero pagando un precio muy alto, habida cuenta de que ha vivido varias vidas sin sentido, negando su propia naturaleza.

La sucesión de reencarnaciones es una creencia a la que se opone a Blanchot ya que hacen que el hombre pierda su esencia y vuelva, como en el caso de las religiones, a buscar otra salida a lo que significa la muerte. Las directrices que proponen alejan al

²⁰⁸ “*Malédiction des renaissances : on meurt, mais on meurt mal parce qu’on a mal vécu, on est condamné à revivre, et on revit jusqu’à ce qu’étant devenu tout à fait homme, on devienne, en mourant, un homme bienheureux : un homme vraiment mort*” (Blanchot, Maurice : *La part...*, cit., pág. 325, trad. pág. 298).

hombre de sí mismo. El proceso, tan largo, hace que el individuo vague sin sentido, buscando aquello que puede encontrar a la primera, es decir, en su primera vida fugaz. No hace falta proyectarse tanto al futuro; no hay futuro después de la muerte. Este hecho significa lo que es y no hace falta buscar otras salidas, porque no las hay. Es una opinión que defiende Blanchot a lo largo de su obra. La muerte es lo que es, el hombre no tiene por qué complicarse la vida buscando otras salidas. La religión o la reencarnación son salidas equívocas para saltarse aquello que debe comprender el hombre para comprenderse a sí mismo.

Blanchot, como ya se comentó, tiene una faceta literaria. En esta parte de su obra, el escritor plasma el pensamiento que se ha ido explicando a lo largo de este capítulo y que refleja en sus textos filosóficos. Utiliza los personajes de sus obras para que el lector vea lo que es la muerte y qué significa. Precisamente, en la obra donde mejor se aprecia este argumento es en *El instante de mi muerte*²⁰⁹. En ella, Blanchot narra cómo unos soldados alemanes llegan a un caserón francés donde vivía una familia. Les hacen salir a la calle. Entre el desconcierto y los nervios del suceso, los miembros de la familia piensan que les van a fusilar²¹⁰. Es en este momento, cuando Blanchot plasma su teoría sobre la muerte, puesto que hace vivir al lector, a través de sus personajes, una experiencia muy cercana a la muerte. Ver la muerte, en otro, es aquello que hace que uno reflexione sobre ello, sobre todo si son casos en los que la muerte es trágica y sorprende en la plenitud de la vida de una persona. La muerte de una persona mayor se ve como más natural. Pero el proceso de fusilar a una persona joven rompe con esta dinámica y la tragedia de la muerte se hace presente. La base de las obras literarias de Blanchot es explicada por los Bürger:

²⁰⁹ Sobre el significado de este texto : “*Pas de deuil ou de sublimation ici, sauf à en consigner la trace testamentaire dans ce texte même, où la mort arrive effectivement, plus d’une fois. En ce sens, le titre « L’Instant de ma mort » souligne d’entrée de jeu la question de la temporalité à l’oeuvre dans la mort et pourrait sembler une dénégation, car le narrateur de ce récit fait bien l’épreuve de la quasi-mort non pas une mais deux fois au moins, et de plus d’une manière. En outre, il fera, à partir de cet instant, l’épreuve du mourir de façon ininterrompue (« désormais ») : la mort ne cessera plus jamais de faire irruption mortellement dans chaque instant vivant de sa vie. Comme nous le savons, la « vie » et la « mort » ne forment pas dans la pensée de Blanchot une opposition simple, ces concepts sont au contraire intimement liés l’un à l’autre dans une survivance, une « sur-vie » dont Derrida suggère qu’elle procède d’une autre logique : « L’affirmation de la vie n’est pas autre chose qu’une certaine pensée de la mort ; elle n’est ni opposition ni indifférence à la mort ». Ni opposition ni indifférence à la mort, on dirait presque le contraire si ce n’était encore céder à l’opposition”* (Michaud, Ginette : *Tenir...*, cit., págs. 88-89).

²¹⁰ Sobre esta obra, comenta Derrida: “*Quiconque est un peu familier avec l’oeuvre de Blanchot sait bien que toute la thématique du témoignage et de l’absence d’attestation, du mourir impossible, de la mort impossible nécessaire n’a pas attendu L’Instant de ma mort”* (Derrida, Jacques : *Demeure. Maurice Blanchot*. Galilée, París, 1998, pág. 56).

“Vivir la propia muerte quiere decir abdicar de todo proyecto, quiere decir resignarse con una desesperación que es tan profunda, que en ella no son distinguibles ya más diferencias. La perspectiva de la muerte descompone las palabras desde dentro (...). La única cosa sólida a la que se puede agarrar el texto es la muerte”²¹¹.

Por ello, en la obra de Blanchot se puede desentrañar lo que es la muerte, y ese mensaje es el que el pensador intenta mostrar al lector. El texto de Blanchot se basa en la muerte para que el propio lector pueda reflexionar sobre ella.

En esta obra, Blanchot presenta el acontecimiento en que parece que los soldados van a fusilar a uno de los personajes:

“Sé -lo sé- que aquel al que ya apuntaban los alemanes, no esperando más que la orden final, experimentó entonces un sentimiento de ligereza extraordinaria, una especie de beatitud (nada feliz, sin embargo), ¿alegría soberana? ¿El encuentro de la muerte con la muerte?”²¹².

Es el punto exacto en el que dicho personaje cree que va a morir. El último de su vida, el que más se puede temer. Pero justo en el instante en que siente el fusil apuntándole, en el que avizora la muerte próxima, la sensación que le invade es de ligereza. Ese sentimiento, por paradoja, no es ciertamente negativo, porque la muerte así experimenta no tiene nada de negativa. Es lo que le hace humano, y parece que el personaje lo entiende en ese instante. No es una circunstancia alegre, no se puede decir que una persona reciba con sentimiento de profunda felicidad ese instante, pero sí de tranquilidad. Pero, a consecuencia de ello, sí comprende lo que realmente es la muerte para el ser humano. Por ello, este es el proceso que propone Blanchot para que a todo ser humano, cuando vea su muerte cerca, le suceda lo mismo que al personaje de su obra. El ser humano perecedero se encuentra con su mortalidad²¹³, con su condición

²¹¹ Bürger, Christa/ Bürger, Peter: *La desesperación...*, cit., pág. 286.

²¹² “Je sais – le sais-je – que celui que visaient déjà les Allemands, n’attendant plus que l’ordre final, éprouva alors un sentiment de légèreté extraordinaire, une sorte de béatitude (rien d’heureux cependant), - allégresse souveraine ? La rencontre de la mort et de la mort? “ (Blanchot, Maurice : *L’instant de ma mort*. Fata Morgana, París, 1994, pág. 10, trad. pág. 19).

²¹³ Derrida explica sobre ese momento ante la muerte del individuo en la obra de Blanchot : “*Le moment où la mort se rencontre elle-même, allant à la rencontre d’elle-même, c’est à cette moment à la fois*

constitutiva. En este punto, el hombre se encuentra consigo mismo dado que se cumple su naturaleza. La muerte frente a la muerte, el hombre ante sí mismo, libre y tranquilo por cuanto ha comprendido, en su vida, lo que es la muerte.

Blanchot propone en su obra que se realice el proceso de aceptación y visionado de la muerte, tal y como es, para que el instante más puro de la naturaleza humana, el individuo lo acepte, con la tranquilidad que se debe. Esta es la forma de comprender la muerte y de superar el miedo que puede provocar. Es el acontecimiento último en la vida humana pero también es el acontecimiento más humano.

Unas líneas más adelante en esa obra, Blanchot narra que, al final, el fusilamiento no se produce, con lo que el personaje sigue vivo. Pero ha pasado por el hecho crucial en su vida, lo entiende, ve que se siente preparado y esto cambia su vida; se hace libre y totalmente consciente de ella. Escribe Blanchot: *“Tan sólo permanece el sentimiento de ligereza que es la muerte misma o, para decirlo con más precisión, el instante de mi muerte entonces siempre pendiente”*²¹⁴. Es el hecho que cambia la vida humana, según él, o que la debe cambiar. El hombre se da cuenta de lo que es, un ser efímero con la muerte pendiente en cada momento. Por ello, si ha llegado al grado de aceptación que declara Blanchot, el hombre actuará libremente y con la responsabilidad que requiere su esencia. El hombre siente la muerte pendiente, en cualquier ocasión se puede presentar. Por ello, las creencias religiosas pueden arraigar en una persona para quitarle el miedo que le causa este acontecimiento si no lo ha aceptado todavía. Lo que da una vida desaprovechada a consecuencia de la negación de su propia esencia.

La experiencia propia de cada ser humano le debe llevar a percibirlo de esta manera. Sólo un número de individuos pasan por una experiencia tan cercana a la muerte como la que le sucede al personaje de Blanchot. Pero la experiencia que se vive en la convivencia con el otro debe hacer comprender al individuo este hecho, dándole la magnitud que necesita. De esta manera, el miedo a la muerte desaparecerá y se aceptará

inéluctable et improbable, cette arrivée de la mort à elle-même, cette arrivée d'une mort qui n'arrive et ne m'arrive jamais ; c'est à cet instant que la légèreté, l'allégresse, la béatitude demeurent les seuls affects qui soient à la mesure de cet événement, comme "expérience inéprouvée". (Derrida, Jacques : *Demeure...*, cit., pág. 83).

²¹⁴ *"Seul demeure le sentiment de légèreté qui est la mort même ou, pour le dire plus précisément, l'instant de ma mort désormais toujours en instance"* (Blanchot, Maurice : *L'instance...*, cit., pág. 20, trad. pág. 26).

como lo que es: un hecho natural. No es un hecho feliz, porque si lo calificara así Blanchot parecería que estaría haciendo una apología de la muerte, animando a cualquiera a suicidarse. A ninguna persona le gusta morir, porque corta su vida, pero tampoco es cuestión de dar un significado falso a la vida a consecuencia de este miedo. No se puede vivir con miedo porque coarta la vida, el hombre debe vencer ese sentimiento de pavor ante lo ineluctable que amenaza con erosionar su esencia; una operación que, desde luego, nada tiene de sencillo, pero que es la más y mejor pone a prueba el valor y la inteligencia humana. De esta manera, el hombre tendrá un sentimiento de “ligereza” ante este hecho, permitiéndole vivir de forma más humana. La muerte se debe entender, en Blanchot, como aquella única condición-límite que hace al hombre verdaderamente humano.

Blanchot habla más de primera mano sobre lo que significa la muerte en *La locura de la luz*, donde el autor hace una serie de reflexiones muy profundas sobre lo que es la vida humana. Una de las más relevantes es aquella que transmite al lector lo crucial de ver la muerte como ese proceso natural que da sentido a la vida y provoca que el propio individuo viva satisfactoriamente su vida. Dice Blanchot:

*“Cuando muera (tal vez dentro de poco) conoceré un placer inmenso. No hablo del sabor anticipado de la muerte que es insulsa y a menudo desagradable. Sufrir es embrutecedor. Pero tal es la verdad relevante de la que estoy seguro: experimento al vivir un placer sin límites y tendré al morir una satisfacción sin límites”*²¹⁵.

La muerte es aquello que acaba con el sufrimiento humano, sobre todo el provocado por el miedo a la muerte, porque es aquel que más daña al hombre y le aleja de su vida. Según Blanchot, el individuo debe olvidar y evitar esa mentalidad. Aceptar la muerte, superar el miedo a la muerte, provoca que el hombre sea feliz en su vida, hace que viva su vida de una manera placentera ya que se siente libre al haberse desprendido del miedo que tenía a la muerte. El condicionamiento, la carga que tenía sobre sus hombros, desaparece, con lo que vive su vida de manera plena, ya que la puede disfrutar desde su libertad. La comprensión de dicho acontecimiento, la

²¹⁵ “Quand je mourrai (peut-être tout à l’heure), je connaîtrai un plaisir immense. Je ne parle pas de l’avant-goût de la mort qui est fade et souvent désagréable. Souffrir est abrutissant. Mais telle est la vérité remarquable dont je suis sûr : j’éprouve à vivre un plaisir sans limites et j’aurai à mourir une satisfaction sans limites” (Blanchot, Maurice : *La folie du jour*. Fata Morgana, París, 1973, pág. 9, trad. pág. 31).

aceptación de la naturaleza humana, provoca este sentimiento tan pleno en el propio hombre. A la vez, cuando ese hombre muera, como ha aceptado este hecho, tendrá una muerte satisfactoria porque se habrá desarrollado durante su vida. Comprender la muerte hace que el yo pueda aprovechar su vida para poder realizarse en la misma. Esa es la meta que debe perseguir el individuo, según Blanchot. De esta manera, esa persona dará sentido a su vida porque ha dado sentido a su muerte.

La importancia de este concepto en la obra de Blanchot es crucial ya que de él se origina la vida del hombre. El aprendizaje, a partir de la propia experiencia humana, hace que el individuo sea libre y valore su vida, hasta tal punto que pueda llevar una vida placentera. Además, a ello hay que sumar que, al aceptar su naturaleza, se desarrolla en su vida, lo que le hace tener una muerte satisfactoria sabiendo que ha aprovechado su vida.

3) –La muerte del otro.

Otro aspecto destacado en la obra de Blanchot es la consideración de ver la muerte propia a partir de la muerte del otro²¹⁶. Este factor es crucial en vista de que el individuo comprende el acontecimiento que le sucederá en el futuro y a partir de esta situación, podrá construir su vida desde su libertad y su conciencia. Todo ello, debido a que el hombre concreto vive rodeado de individuos como él, con lo que la comprensión de la esencia humana por parte del ser concreto se hace a través de la comprensión de la esencia humana de los otros. El individuo entra a formar parte del juego de los otros como bien suyo ya que le sirve de deslumbramiento de la verdad. Y este juego se produce en la sociedad, de ahí la relevancia de la convivencia diaria del ser humano en este aspecto.

El plano social humano se resume en esta mentalidad. El conjunto de seres humanos es importante para el ser particular dado que se ve reflejado en él, a

²¹⁶ Con otras palabras, comentando la idea de Blanchot: *“Podríamos decir que el cadáver nos convierte en imagen, es la imagen de nosotros mismos pero como cosa. Según Blanchot: “... quien acaba de morir está, ante todo, más cerca de la condición de cosa”.*” (Cragolini, Mónica: *Por amor...*, cit., pág. 63).

consecuencia de ello, comenzará su comprensión y aprendizaje de su naturaleza. Blanchot desarrolla todas estas reflexiones en una obra que dedica a la vida dentro de la comunidad humana: *La comunidad inconfesable*. En ella, Blanchot analiza las relaciones que se establecen entre el individuo y la sociedad o comunidad, como él prefiere llamar. La consecuencia es que quiere marcar esta relación con la importancia que le corresponde, ya que el individuo la necesita para comprenderse.

Y, para concebir claramente lo que es la muerte humana, el ser humano se fija en la muerte de los otros seres humanos como primera experiencia vital²¹⁷. Ya se ha comentado la dificultad de asumir este concepto desde una experiencia propia; es el último acontecimiento que aparece en la vida individual. Por ello, la fórmula que le queda al hombre para realizar esta reflexión es la muerte del otro. El ser humano individual se comprende, entiende y reflexiona su naturaleza a partir de la muerte del otro. No se podría realizar este proceso sin la existencia del otro, pues, aunque no pasara desapercibida para el propio individuo, carecería de factores que le permitiesen su comprensión.

Para abordar este apartado se tomará como obra de referencia, según se acaba de indicar, *La comunidad inconfesable*, ya que es aquí donde están recogidas todas las afirmaciones sobre este aspecto que se pueden encontrar en la obra extensa de Maurice Blanchot. El fin que se persigue es comprender la comunidad en la que vive el hombre, debido a que a partir de aquí, el propio individuo se comprende a sí mismo. El hombre está inmerso en una comunidad desde el momento de nacer, y no es algo azaroso, ya que es necesario para la reflexión sobre su naturaleza²¹⁸. La muerte del otro debe ser estudiada y observada por el individuo, reflejando su futuro en dicho acontecimiento.

²¹⁷ Blanchot y Levinas se relacionan en este aspecto: “Death, however, for Levinas and Blanchot, is what the logic of “il y a” explicitly exclude; not being available as experience at all, it belongs to the realm not of possibility, but rather impossibility; death, in this respect, is more importantly matized as the impossibility of possibility. Death, then, is not self-relation but a relation (without relation) with Otherness, and the community to which death gives rise, as Blanchot argues in “The Unavowable Community”, is not a community that embodies property and truth, but a community, in so far as it is founded at all, that is necessarily traversed by impossibility and irreducible heteronomy” (Bailey Gill, Carolyn: *Maurice...*, cit., pág. 15). Esta idea será explicada en el capítulo en el que se relacionan los pensamientos de los cuatro autores estudiados en esta Tesis.

²¹⁸ Derrida, explicando la obra de Blanchot, habla de la experiencia del yo hacia la comunidad como una vivencia que al ser humano le hace reflexionar sobre su propia naturaleza: “La compassion pour l’humanité souffrante, donc pour une passion de la mort, c’est un lien sans lien, le désajustement, le désajustement d’un lien social qui ne lie en vérité qu’à la mort et à la condition de la mort : à la condition de l’être mortel” (Derrida, Jacques : *Demeure...*, cit., págs. 89-90).

Por ello, no puede ser rehusada, ni escondida, como a veces acontece en la misma sociedad. La muerte del otro debe ser vista para que el hombre singular aprenda. El problema de la sociedad es que, en muchas ocasiones, prefiere evitar estas circunstancias ocultando dicho acontecimiento en la medida de lo posible. Blanchot defiende la idea de acto que sirve de aprendizaje al individuo, por ello, debe ser mostrada o, por lo menos, tomada en cuenta para que el hombre particular entienda su naturaleza.

La misma vida del hombre concreto necesita la existencia de los demás. Primero, porque necesita desarrollar las relaciones sociales propias de la especie humana. Necesidades vitales para sustento y desarrollo de la misma. Por ello, el hombre vive en sociedad²¹⁹, es un factor crucial para el devenir de su vida. Hasta tal punto, que Blanchot defiende la concepción de que esa necesidad llega al punto de que su misma muerte, la muerte del otro, hace comprensible la vida del sujeto. El despertar a esta realidad se produce en la convivencia con los demás seres. No sólo es una necesidad vital, también lo es mortal, por cuanto que la muerte, como elemento unificador de la especie humana, hace que cada individuo reflexione sobre el proceso que le sucederá y así hacerse dueño de su propia vida, con la intención de desarrollarse en la misma durante el tiempo que posea. Los límites humanos son comprendidos en la sociedad, a consecuencia de verlos reflejados en los demás seres. Maurice Blanchot afirma:

“La existencia de cada ser reclama lo otro o una pluralidad de otros (porque es como una deflagración en cadena que tiene necesidad de cierto número de elementos para producirse, pero que correría el riesgo, si ese número no fuera determinado, de perderse en el infinito, a la manera del universo, el cual sólo se compone ilimitándose en una infinidad de universos). Reclama, por eso, una comunidad: comunidad finita, porque ella tiene, a su vez, su principio de finitud de los seres que la componen”²²⁰.

²¹⁹ Se podría decir que, en este aspecto, Blanchot comparte la idea de otros autores que defienden la necesidad de la sociabilidad humana. Es el caso de Aristóteles.

²²⁰ *“L’existence de chaque être appelle l’autre ou une pluralité d’autres (car c’est comme une déflagration en chaîne qui a besoin d’un certain nombre d’éléments pour se produire, mais risquerait, si ce nombre n’était pas déterminé, de se perdre dans l’infini, à la manière de l’univers, lequel lui-même ne se compose qu’en s’illimitant dans une infinité d’univers). Il appelle, par là, une communauté : communauté finie, car elle a, à son tour, son principe dans la finitude des êtres qui la composent”* (Blanchot, Maurice : *La communauté inavouable*. Les Éditions de Minuit, París, 1983, págs. 16-17, trad. págs. 22-23).

Pero esa comunidad, no puede ser infinita, habida cuenta de que cada ser tiene otros seres que le son más cercanos. Y ellos se fijan. Y su muerte es la que le atañe realmente. Las relaciones del individuo se establecen con un número determinado de otros, ya que son los cercanos a su vida. Así en estos otros seres, ve reflejada su finitud, puesto que la comprueba. El resto de casos que caen fuera de este círculo próximo, son obviados u olvidados sin realizar ninguna reflexión. No afecta al propio existente. En cambio, la muerte de un ser cercano hace que el individuo recapacite, reflexione y le dé significado a la muerte. A partir de este punto, es cuando ese ser-para-sí²²¹ se piensa perezoso, porque acaba de recibir la experiencia de otro-yo cercano fugaz.

Un ser humano se pierde en la inmensidad de seres que forma la sociedad, por ello, cada uno selecciona una comunidad finita, un conjunto más reducido con el que se relaciona de manera más estrecha. El hombre selecciona, y ese acto es propio de cada uno. Ahora bien, con ese conjunto de seres, el individuo debe tomar conciencia de su muerte y de su vida, obrando desde su despertar a la vida y superando ese miedo a la muerte. La comunidad apoya al existente concreto y viceversa; es un proceso recíproco que todo ser humano debe realizar. La muerte vista en cuerpo de otro hace que el hombre particular se identifique con ese caso. La satisfacción y el placer que una persona obtiene en su vida parten de la comunidad que le rodea, ya que le muestra su muerte para que pueda vivir su vida.

Permanecer al lado de la comunidad propia, de la que uno elige, le hace padecer las mismas experiencias que le permiten llenar su conocimiento. Esta es la principal relación que el sujeto establece con la comunidad, de ahí que se produzca esa necesidad. La muerte del otro hace que el individuo se haga cargo de su propia muerte, pues capta la naturaleza humana misma, ya que el otro también es humano. Por ello, el elemento unificador hace que cada persona se identifique con el resto, con su comunidad, para que comprenda la tragedia misma de la muerte. Abrirse a la comunidad le muestra al existente qué es realmente. Blanchot lo describe así:

“Mantenerme presente en la proximidad del prójimo que se aleja definitivamente muriendo, hacerme cargo de la única muerte que me concierne, ahí está lo que me pone

²²¹ Se refiere al yo con terminología sartriana.

fuera de mí y lo que es la única separación que pueda abrirme, en su imposibilidad, a lo Abierto de una comunidad”²²².

La comunidad hace que el ser particular se sitúe fuera de su persona en el reflejo que obtiene de los demás, para que se proyecte en la vida de los demás de manera que entienda su propia naturaleza. La comunidad hace que el individuo se confunda en la naturaleza humana a consecuencia de que es la misma para todos los miembros, lo que le ayuda a comprenderse y conocerse como lo que es: ser humano mortal. El otro lleva al yo a verse, desde fuera, desde esa imposibilidad, haciéndole comprender que es miembro de la humanidad, sufriendo las mismas consecuencias que el resto.

De esa manera, el sujeto se empieza a conocer y empieza a aceptar con la muerte del otro. Llegará a vivir con ella, como el resto de miembros de su comunidad. Es algo esencial en el hombre. El peso que soportan los demás, lo soporta el propio hombre concreto. Por ello, el paso que cada persona debe dar es aprender a vivir con ello, aprender a morir. Y esto se ve reflejado en la comunidad. Muestra la opción única que tiene todo hombre por el simple hecho de ser hombre. De esa determinidad ontológica no se puede escapar, con lo que se establece un vínculo de significado con la comunidad que rodea al individuo. La comunidad patentiza y el yo recibe, esta es la relación que todo individuo debe establecer con el resto de seres humanos que constituyen su contexto histórico y vital.

La importante lección que el individuo recibe de la irrevocable extinción de los otros es el rostro de la muerte. La muerte del otro proporciona acceso al conocimiento de la entidad humana, ya que muestra a cada uno de los sujetos el sometimiento de todos a la muerte como único lazo común. La temporalidad es la característica definitoria de la comunidad humana. Esto el hombre lo comprende cuando se da cuenta de que es la esencia que comparte con los demás. La muerte del otro muestra al individuo su pertenencia al mismo grupo y a la misma comunidad, le enseña la relación que se establece entre los distintos seres humanos pero que, a la vez, forma parte de lo que se denomina “ser humano”. La comunidad de seres acoge a los que comparten su

²²² “*Me maintenir présent dans la proximité d’outri qui s’éloigne définitivement en mourant, prendre sur moi la mort d’outri comme la seule mort qui me concerne, voilà ce qui me met hors de moi et est la seule séparation qui puisse m’ouvrir, dans son impossibilité, à l’Ouvert d’une communauté*” (Blanchot, Maurice : *La communauté...*, cit., pág. 21, trad. pág. 30).

misma especie, esto es, a los mortales. Pero Blanchot marca el carácter consciente de este proceso por parte del sujeto, ya que la experiencia del otro, con el otro, hace que la persona concreta se vea como es. En palabras de Blanchot: *“Si la comunidad es revelada mediante la muerte del prójimo, es porque la muerte misma es la verdadera comunidad de seres mortales: su comunión imposible (...) Una comunidad es la presentación a sus “miembros” de su verdad mortal”*²²³. La muerte del otro muestra al ser concreto su misma condición y su pertenencia a la comunidad de seres como él, esta es la característica común. La muerte muestra al hombre lo que es y le hace consciente del otro, alguien como él, de su misma naturaleza y con su mismo fin. Por ello, la muerte del otro es aquel acto que le revela su futuro al existente.

La muerte es la comunidad misma. Es aquello que iguala a todos los seres humanos. La muerte no hace distinciones de ningún tipo, por ello, las que existen en vida son banales. Así lo demuestra la muerte. Ser efímero es la característica común y única que tiene el ser humano, por ello, todo individuo que pertenece a esta especie es igual al resto. La muerte iguala todos los factores y forma esta comunidad, este conjunto de individuos iguales.

En esa igualdad que defiende Blanchot, es donde el ser humano particular se comprende, habida cuenta de que se ve partícipe y miembro de una comunidad. Ese despertar a la vida no se puede realizar solo, sino que se necesita el contacto y la experiencia de los demás. Aprender a morir conlleva el vivir en comunidad, en sociedad, dado que el otro muestra al ser concreto lo que es. Si de la vida del individuo no forma parte este factor, aquel no se ve reflejado en nadie, con lo que pierde la posibilidad de conocerse. El hombre se muestra a sí mismo a partir de otros seres humanos; la comunidad mortal acoge a todos los individuos.

Pero eso sí, tampoco sería legítimo proyectar sobre la perdurabilidad de la especie humana como tal el sueño de inmortal que parece negársele al individuo. Es un error, según Blanchot, hablar de la no caducidad humana a través de la especie, porque el sujeto, cada yo, acaba muriendo. Perviven otros yoes, pero no el propio de uno

²²³ *“Si la communauté est révélée par la mort d’autrui, c’est que la mort est elle-même la véritable communauté des êtres mortels : leur communion impossible (...) Une communauté est la présentation à ses “membres” de leur vérité mortelle”* (Blanchot, Maurice : *La communauté...*, cit., págs. 23-24, trad. pág. 35).

específicamente. Dejarse guiar por esta mentalidad, y vivir por ejemplo en otros portadores de tus genes, pues serán los que pervivan, sería una pseudo-solución que no haría sino enturbiar el problema que para cada ser humano representa el concebirse a sí mismo tal y como es. El individuo se engaña si se acoge a esta perspectiva, puesto que llegar a vivir una vida vicaria a través de los demás es tanto, en definitiva, como renunciar al proyecto blanchotiano de vivir una vida irrepetible y singular. Según Blanchot:

“Lo que no quiere decir que la comunidad asegure una especie de no-mortalidad. Como si se hubiera dicho ingenuamente: no muero, ya que la comunidad de la que formo parte (o la patria, o el universo, o la humanidad o la familia) continúa. Es más bien casi exactamente lo contrario”²²⁴.

Con lo que todos esos sentimientos de pertenencia (a la patria, desde luego, pero también como vemos la familia, humanidad o universo) quedan eliminados del pensamiento de Blanchot²²⁵. Primero, porque no se puede morir por el otro, ya que lo único que se hace es alargarle la vida, pero terminará muriendo. Tampoco se puede vivir proyectado en los demás, debido a que se lleva, entonces, una vida falsa ya que el individuo abandonará los valores que debe atesorar en su vida. No se puede morir por la patria ni por la familia, como afirma Blanchot, dado que cada uno debe asumir su muerte y vivir su muerte. La muerte del otro no puede ser sustituida por la muerte del sujeto, ya que son personas distintas y todas tienen el mismo destino, todos pertenecen a la misma comunidad. Si se pudiera dar la inmortalidad con este acto, entonces, ese otro quedaría excluido de la comunidad por lo que perdería la característica esencial del ser humano. Pero no se puede hacer, todos los hombres llevan consigo su naturaleza que deben cumplir en primera persona.

²²⁴ “Ce qui ne veut pas dire que la communauté assure une sorte de non-mortalité. Comme s’il était dit naïvement : je ne meurs pas, puisque la communauté dont je fais partie (ou la patrie, ou l’univers, ou l’humanité ou la famille) continue. C’est plutôt, c’est presque exactement le contraire” (Blanchot, Maurice : *La communauté* ..., cit., pág. 23, trad. pág. 34).

²²⁵ Por ejemplo, el sentimiento existente en la Edad Antigua de que constituye un valor supremo dar la vida por la patria (“*Dulce et decorum est pro patria mori*”, por utilizar el verso archimencionado de Horacio), sería un ideal poco menos que aberrante para Blanchot, inculcado a los soldados sería una manera errónea de concebir la vida. En aquel entonces y hasta nuestro días, un soldado consideraba un honor morir en batalla defendiendo a sus conciudadanos. Blanchot diría en este caso que es una concepción de la vida errónea por parte de ese soldado puesto que se olvida de su propia vida y vive reflejado en el resto.

Según Blanchot, no se debe morir por la comunidad, no se debe concebir este pensamiento. Es más bien al contrario, la comunidad debe mostrar a cada yo que es mortal, que es un ser humano que cumplirá su condición, por ello, debe prepararse para ese acto tan puro. La comunidad muestra lo que es al hombre concreto, no puede ser que ese sujeto viva en la comunidad. Los sentimientos que refuerzan esas emociones alejan al hombre de lo que es. La vida de uno es suya y no se puede cambiar por nadie. Con la muerte sucede igual.

El género humano perdurará más en el tiempo, pero tampoco se puede concebir como no efímero en líneas generales, ya que terminará sucumbiendo hasta el último individuo. Es ley natural. Por lo que la no-mortalidad no se la da al individuo el grupo. No debe ser convencido de ello, a consecuencia de que entraría en una espiral negativa para su propia naturaleza. El hombre muere solo, pero vive en comunidad debido a que ésta es la que le muestra lo que es.

La muerte del otro da al ser-para-sí esa experiencia²²⁶ y comprende que no se ayudan a morir, sino que se acompañan en lo que les da su propia naturaleza. La comunidad acompaña al hombre concreto en el momento de la muerte, por lo menos, la comunidad de seres más cercanos, para que, en la soledad de su muerte, se vea junto a otros igual que él. Es la compañía del difunto lo que otorga esa tranquilidad en la muerte individual. Tranquilidad si se puede llamar así, por lo menos, sosiego de ver a otros-yoes junto al sujeto. Ese trance se acepta mejor en compañía de otros iguales en condición, además de que sirva de aprendizaje para esos otros iguales. Blanchot dice:

*“La conversación muda que, sosteniendo la mano “del prójimo que muere”, “yo” prosigo con él, no la prosigo sencillamente para ayudarlo a morir, sino para **compartir** la soledad del acontecimiento que parece su posibilidad más propia y su posición incompatible en la medida en que ella lo desposee radicalmente”²²⁷.*

²²⁶ Con otras palabras: “Since direct contact with death would demand the death of the person who entered into contact, the only relation that the living can maintain with death is through a representation, an image, a picture of death, whether visual or verbal” (Bailey Gill, Carolyn: *Maurice...*, cit., pág. 108). Al no poder desarrollar una experiencia directa, en primera persona, de la muerte, la experiencia del yo queda reducida a lo que percibe a su alrededor.

²²⁷ “L’entretien muet que, tenant la main “d’outri qui meurt”, “je” poursuis avec lui, je ne le poursuis pas simplement pour l’aider à mourir, mais pour partager la solitude de l’événement qui semble sa possibilité la plus propre et sa possession impartageable dans la mesure où elle le dépouille radicalement” (Blanchot, Maurice : *La communauté...*, cit., pág. 21. Trad. págs. 30-31).

La comunicación con el otro se realiza en el camino a la muerte, en vista de que el hombre comprende que la compañía es un factor que ayuda en este acontecimiento. Nadie quiere verse en soledad a la hora de morir, nadie debe hacerlo pues no se debe sentir miedo de la comunidad de seres temporales. La muerte es para todos, por ello, el sujeto acompaña a los otros, porque sabe que en otra ocasión él será el acompañando. La comunicación se da de esta manera, de manera “muda”, ya que no hace falta hablar de ello, simplemente todo se entiende debido a que el individuo forma parte de la especie humana.

Cada ser humano debe aceptar su muerte y esto es algo que cada uno realiza en su soledad. No puede ser el otro el que acepta la muerte del sujeto; es algo intransferible. Por ello, según se va acercando la muerte, la compañía del otro hace que sea una situación más llevadera, eso sí, siempre que haya sido realizado el aprendizaje y la preparación para la muerte de manera individual. La comunidad acompaña al individuo, para que éste no se pierda en su soledad, comprendiendo que es su propia muerte que no puede compartir con nadie.

La compañía en el camino hacia la muerte es otra marca que, según Blanchot, aborda al hombre, siempre que sea consciente de que vive en comunidad. La ayuda a morir la realiza uno mismo, comprendiendo lo que es y lo que significa su muerte. Ahora bien, el reflejo en el otro ayuda al individuo, pero sin confundirse con la idea de ser suplidos por el otro o de ser no-mortal gracias a la relación con la comunidad.

La visión del individuo hacia otro le produce un desvelamiento crucial para sí mismo, el descubrimiento de lo oculto tras el aprendizaje social que recibe cada persona. El yo y el otro pertenecen a lo mismo, por lo tanto, el aprendizaje que debe obtener ese ser individual es la vivencia del otro. La convivencia permite esta suplencia del ser humano uno con el otro y la conciencia marca ese despertar de lo oculto. Si el individuo se encontrase en soledad no podría realizar este aprendizaje tan importante para la aceptación de su naturaleza, por eso, la experiencia del otro es muy enriquecedora para la vivencia del existente. En palabras de Blanchot: *“Para nada, si no es para hacer presente el servicio al prójimo hasta en la muerte, para que el prójimo no se pierda solitariamente, sino que se halle suplido, al mismo tiempo que le aporta a*

otro esta suplencia que le es procurada”²²⁸. Pero la existencia del uno también es fundamental para el otro, puesto que, al igual que el sujeto, aprende lo que significa su naturaleza del trato con los demás. Con lo que se puede decir, según Blanchot, que esa sustitución que cada individuo realiza en el otro-no-yo es lo que le muestra, claramente, lo que es. La experiencia se da en conjunto, en sociedad, de aquí nace la necesidad de que el hombre viva con otros seres como él, dentro del pensamiento de Blanchot.

El favor que parece que cada individuo hace al resto en su vida en común, se realiza, por cuanto es necesario para todos los seres individuales. La comprensión de este pensamiento procura esa vivencia hacia los demás, con el fin de que cada uno, se pueda comprender a sí mismo viéndose reflejado en los otros. Esta es la opinión que defiende Blanchot sobre la convivencia social del hombre. La regla en la que se basa excede todo aquel pensamiento convencional-político sobre esta cuestión, ya que la noción que defiende el autor se basa en algo más vital²²⁹. Con lo que, en este punto, Blanchot expresa un matiz innovador en este contexto, ya que la base social se sustenta en la naturaleza humana más individual y física: la muerte y su comprensión por medio del contacto con otros seres humanos.

La relación que cada uno establece con los demás es distinta. Depende de si esos otros son más cercanos a ese individuo. Por ello, la experiencia que vive el individuo de los otros dentro de su círculo, se puede decir, de confianza, juega un papel mucho más fundamentales que esos otros que se encuentran más lejanos al sujeto. La reflexión sobre los diferentes acontecimientos mundanos es más notoria si es transmitida por un individuo cercano, ya que el sentimiento de unión es mayor. La sociedad se basa en esta serie de relaciones y cada persona las establece a su libre disposición.

²²⁸ “*A rien, sinon à rendre présent le service à outri jusque dans la mort, pour qu’outrui ne se perde pas solitairement, mais s’y trouve suppléé, en même temps qu’il apporte à un autre cette suppléance qui lui est procurée*” (Blanchot, Maurice : *La communauté...*, cit., pág. 24, trad. pág. 36).

²²⁹ En este punto, señalado con anterioridad, se puede diferenciar el pensamiento de Blanchot de los ideólogos tradicionales que estudiaron e intentaron explicar la base de la convivencia social del ser humano. Autores clásicos como Aristóteles, Rousseau, Hobbes... Por ejemplo, Aristóteles escribe: “*De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre*” (Aristóteles: *Política*, 1253 a, Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdès, Gredos, Madrid, 1988, pág. 50).

Uno de los sentimientos más potentes que posee el ser humano es el amor. Este concepto es utilizado por muchos individuos para dar notoriedad a su vida, e incluso, para darle sentido. El amor al prójimo es aquello que llena muchas de las vidas de los seres con caducidad. Ahora bien, no se puede pedir que este acontecimiento sustituya a la muerte, ya que no tiene la fuerza necesaria ni es un término tan crucial en la vida y en la naturaleza del ser humano como la muerte, habida cuenta de que ésta es la marca de dicha naturaleza. Eso sí, el amor permite superar o aceptar la muerte, puesto que da un significado importante a la vida del hombre ya que le hace vivir dedicado al otro. En eso consiste el amor, en desvivirse por otra persona sin dar importancia a la vida propia. Cuando un ser humano acepta su muerte se hace libre, como ya se explicó anteriormente. Una manera de llevar esa libertad a términos elevados es ligarla al amor. La pasión humana es un sentimiento fuerte a la hora de dotar de sentido a su propia vida.

El amor al otro hace que el individuo se sienta y se vea de diferente manera, ya que le ayuda a encontrar su significado. Según Blanchot:

“El amor que no suprime la muerte, sino que pasa el límite que ella representa y, así, le quita poder respecto a la asistencia al prójimo (...). No para glorificar la muerte glorificando el amor, sino acaso al revés, para darle a la vida una trascendencia sin gloria que la ponga, sin término, al servicio del otro”²³⁰.

El amor quita poder a la muerte, en el sentido de que le resta miedo. El ser humano amante se siente más fuerte ante la tragedia de la muerte, dado que su pasión le empuja a afrontarla directamente gracias a la libertad que posee. El amante decide vivir por el otro, pero a sabiendas de que morirá. Por lo tanto, sabe que puede dedicar su vida al otro ya que ha entendido que no se puede morir por él. La vida es aquello que al hombre particular le puede ligar con otro individuo, dándole un sentido distinto a su vida. Vivir por otro ser es un sentimiento humano, que se puede decidir desde la libertad de aceptar la muerte. Blanchot intenta eliminar la idea de la muerte por el otro; cada uno muere en su propia muerte. Ahora bien, la vida sí que puede estar completada por el no-yo.

²³⁰ “L’amour qui ne supprime pas la mort, mais passe la limite que celle-ci représente et, ainsi, la rend sans pouvoir au regard de l’assitances à outri (...). Non pas pour glorifier la mort en glorifiant l’amour, mais peut-être au contraire pour donner à la vie une transcendance sans gloire qui la met, sans terme, au service de l’autre” (Blanchot, Maurice : *La communauté...*, cit., pág. 75, trad. pág. 107).

El amor humano es otro de los factores que determinan al ser humano por sí. La concepción de vivir con amor es lo que le impulsa al hombre a realizar determinadas acciones que dan un sentido específico a su vida. Eso es lo que cada individuo busca y es la relación más grata que el uno puede establecer con el otro. Es uno más de los elementos, junto a la muerte, que entran a formar parte de la dinámica social de que el sujeto participa, aprende y se comprende. El amor es el sentimiento que le permite al uno buscar una mejor aceptación de la muerte, puesto que su sentimiento le posibilita desarrollar su vida con mayor firmeza. El amor al otro le muestra al individuo un camino nuevo para llevar su vida en espera de la muerte. Pero el amor es una relación complicada en la humanidad ya que origina sentimientos muy bruscos en los seres humanos.

Tanto el amor como la violencia u odio han llevado a la humanidad a realizar actos muy radicales, sobre todo, si se habla a nivel individual. Es más, son dos extremos que, en muchas ocasiones, guían la vida de la persona. El existente por amor al otro puede realizar actos notables, lo mismo sucede si el otro es el que ama al yo. Estos dos sentimientos están muy relacionados con la muerte, según Blanchot, debido a que nacen de ella. Con palabras del mismo filósofo: *“La violencia y la muerte nocturna no pueden estar excluidas de la exigencia del amor”*²³¹. Son tres elementos en torno a los cuales gira toda vida humana. Son tres sentimientos consustanciales al propio hombre que le llevan a formarse como persona. Primero, el sujeto debe aceptar la muerte, como ya se ha ido explicando. Después, tanto el amor como el odio o violencia, le llevan por su día a día, cada uno elige, ahí está la libertad individual, con lo cual, cada uno se va formando a sí mismo. Eso sí, para ello, se requiere el contacto con los demás, de ahí esa necesidad vital humana de vivir en compañía del otro, dado que al ser el reflejo del individuo para ver su muerte, también es el elemento que le permite vivir estos dos sentimientos ya naturales.

En las relaciones sociales es cuando el individuo se forma. Por ello, un individuo no se puede alejar de su plano social pues no podría experimentar lo que significan dos sentimientos tan naturales en el hombre como el amor y el odio. Las vivencias de cada

²³¹ *“La violence et la mort nocturne ne puissent être exclues de l’exigence d’aimer”* (Blanchot, Maurice : *La communauté...*, cit., pág. 76, trad. pág. 107).

individuo le van marcando a lo largo de su vida, sobre todo las que tienen que ver con estos dos sentimientos; son lo que pueden cambiar a cualquier hombre. La naturaleza humana radica ahí, y no se puede negar. Al igual que, según se ha mostrado, no se puede negar la muerte del hombre, tampoco se pueden negar estos dos sentimientos en vista de que se volvería a lo mismo, a negar al propio individuo como perteneciente al género humano. La esencia del hombre radica en la relación que se establece entre estos tres conceptos, dándole un lugar más rele a la muerte puesto que de ella nacen los otros dos.

Con lo que Blanchot defiende un concepto de ser humano que acentúa fuertemente su dimensión pasional. No puede negarse este aspecto porque es esencial al individuo. De ahí despierta la libertad. La aceptación de la muerte comienza cuando el hombre decide vivir conforme a sus sentimientos, ya que decide no verse condicionado por ningún aspecto exterior independiente de él. La comunidad hace al individuo vivir de esta manera, para que se vea cómo es; por ello, el estudio y la observación del otro y de las relaciones que se establecen entre los demás, permiten al ser crecer como humano, dentro de la comunidad.

La unión más fundamental que se da entre estos conceptos es la muerte de un amante por otro. Ya se ha dicho cómo Blanchot defiende la postura de la imposibilidad del morir por el otro por cuanto que cada yo sólo puede ocupar su lugar. Por ello, la creencia ilusoria de salvar la vida al amado es algo irrisorio para Blanchot, dado que sólo se queda en buen deseo que jamás se cumplirá. El acto de amar puede conllevar esta pasión que, incluso, se puede llevar a la práctica, pero hay que tener cuidado debido a que ese hombre no puede creer que así salva a su amante de la muerte, ya que volvería a la misma mentalidad errónea que Blanchot critica a lo largo de su obra.

Cada ser humano debe ser consciente de su muerte, por lo tanto, en palabras de Blanchot:

“Una muerte, por definición, sin gloria, sin consuelo, inapelable, con la que ninguna otra desaparición podría igualarse, con la excepción acaso de la que se inscribe en la escritura, cuando la obra que es su deriva es de antemano renuncia a hacer obra,

*indicando solamente el espacio en que resuena, para todos y para cada uno, por tanto, para nadie, el habla siempre por venir de la desobra*²³².

La escritura, según Blanchot, se puede entender como ese intento de sobrevivir a la muerte, a la muerte de cada uno, pero no como algo eterno; la mortalidad es humana. Cada ser humano tiene su lugar y esto se ve en la comunidad, por lo que cada sujeto es suyo. El pensamiento filosófico que debe comprender el individuo es esta, de ahí, esa necesidad natural de vivir en una comunidad.

4) –**Blanchot en una idea.**

Maurice Blanchot da al concepto de la muerte una categoría crucial para el ser humano pues marca su propia naturaleza. La superación de ese miedo que infunde en el hombre se da con la preparación para ese momento. Ahora bien, el propósito de Blanchot es que tampoco requiere demasiada preparación porque es algo que ya está dentro del ser humano, la cuestión es ser consciente de ello. Por eso, el reflejo del yo en la comunidad que le rodea es tan significativo, porque le desvela lo que es y lo que será. Este es el paso que todo ser humano debe dar para conseguir ser libre. Blanchot lo considera de tal manera que el trabajo diario de cada individuo tiene que detenerse en esta observación, debido a que es una característica del mismo hombre.

Blanchot no habla de una preparación tan exhaustiva como pueden mencionar autores más clásicos²³³, sino que este sentimiento se encuentra en el hombre mismo. Lo único es que cada individuo tiene que descubrirlo en su experiencia dentro de la comunidad humana.

²³² “Une mort, par définition, sans gloire, sans consolation, sans recours, à laquelle nulle autre disparition ne saurait s’égaliser, à l’exception peut-être de celle qui s’inscrit dans l’écriture, lorsque l’oeuvre qui en est la dérive est par avance renoncement à faire oeuvre, indiquant seulement l’espace où retentit, pour tous et pour chacun, et donc pour personne, la parole toujours à venir du désœuvrement” (Blanchot, Maurice : *La communauté...*, cit., pág. 77, trad. págs. 108-109).

²³³ Séneca, por ejemplo. Esta es una diferencia con Derrida que se explicará en el capítulo correspondiente a este autor.

III) ALBERT CAMUS

En este capítulo de la Tesis se analizará el pensamiento de Camus²³⁴ relacionado con el tema de investigación que sigue este trabajo. Camus ha sido el autor iniciador de esta Tesis puesto que su estudio ha llevado a enlazar su pensamiento con los otros tres protagonistas expuestos en estas líneas. Su planteamiento sobre la muerte y su explicación sobre la misma es muy amplio. Para hablar sobre ello, se tomarán *La peste* y *L'étranger* como obras de referencia ya que el creador de ellas expone más ejemplos e ideas sobre su perspectiva sobre la muerte, desde el punto de vista individual y colectivo. En estas obras, Camus escribe sobre diferentes personajes que se enfrentan a la muerte en diversas condiciones y circunstancias. Para completar dicho estudio, se harán

²³⁴ Albert Camus nace en Argelia en 1913. Creció en el barrio obrero de Belcourt. El 21 de mayo de 1920 entró a formar oficialmente parte de los protegidos del Estado, a consecuencia de la muerte de su padre en la Primera Guerra Mundial, concediéndosele una beca de estudios. En la escuela, destacó por su gran inteligencia. En 1924 ingresa en el instituto. Empezó a publicar en *Sud* en 1932. Su primera obra publicada es *Intuitions* en ese mismo año. En 1933 empieza la universidad, estudiando Filosofía. En 1934 contrae matrimonio con Simone Hié. No combatió en la Segunda Guerra Mundial por haber contraído la tuberculosis. Fundó un grupo teatral con unos amigos, llamado Théâtre du Travail, representando como primera obra una adaptación de Camus de *Le temps du mépris*. En 1936 acabó sus estudios superiores. De vuelta a Argel se divorcia de su mujer. Perteneció al partido comunista. En 1937 empieza a trabajar en el Instituto de Meteorología y de Física Terrestre adjunto a la Universidad de Argel. Se casó por segunda vez con Francine Faure en 1938. En este año acaba *La muerte feliz*. Trabajó en el diario *Alger Republicain*. Empezó a escribir al mismo tiempo *El mito de Sísifo*, *El extranjero* y *Calígula*. En 1939 acaba esta última, siendo revisada hasta 1958 obteniendo la versión definitiva. En 1940 terminó *El extranjero*. Trabajó como asesor literario de la Editorial Charlot. En 1943 empezó a trabajar para el periódico *Combat*. En 1941 finaliza *El mito de Sísifo*. Fue publicado en 1942 por Gallimard. Editorial que le permitió conocer a Jean-Paul Sartre. En 1945 se estrena la obra *Calígula*. Fue condecorado por pertenecer a la resistencia durante la ocupación nazi de Francia. En 1947 se publicó *La peste*. Viajó por Latinoamérica. Volvió a París para escribir diferentes ensayos líricos y trabajar en *El hombre rebelde*. En 1956 publica *La caída*. El 16 de octubre de 1957 recibió el Premio Nobel de Literatura. El 3 de enero de 1960 murió en un accidente de tráfico cerca de Villeblevin en el trayecto entre Lourmarin y París. Fue enterrado en Lourmarin. (Este resumen se ha realizado a partir de la biografía de Camus realizada por Herbert R. Lottman titulada *Albert Camus* de la editorial Taurus, cuya referencia se señalará en la bibliografía).

Completando su biografía: “Camus es, sin embargo, el que lanzó muy a pesar suyo la “moda de la absurdidad”. El público, tras haber asimilado a Camus con Sartre, vivió este periodo de posguerra como la flotación de la gran familia del existencialismo. Camus, también novelista, ensayista y periodista, produjo una obra teatral significativa en este sentido. En la línea anticonformista de los existencialistas, su teatro lleva la huella de la rebelión contra la absurdidad e injusticia de la existencia, ya se trate del silencio de Dios o del eterno malentendido que proviene del “divorcio entre el hombre mortal y el mundo eterno”. “Calígula” y “Les justes” son las principales obras teatrales de Camus, en las que el hombre indignado se dedica a conquistar una libertad absoluta contra la condición humana, en un compromiso - a pesar de que a su juicio esté condenado al fracaso- que recuerda el ambiente existencialista. El sentimiento sartriano de la náusea, cuya expresión tanto admiraba Camus, encuentra un eco en el sentido profundo de la culpabilidad que recorre la mayor parte de sus obras. Defendiendo o pretendiendo recobrar una libertad perdida o expoliada, los héroes de Camus ceden ante el absolutismo y el terror, víctimas de la causa a la que se entregan. Pero al menos habrán intentado “salir de su condición humana” y habrán actuado en nombre de la justicia, la mayoría de las veces pisoteada” (Huisman, Denis: *El...*, cit., págs. 83-84).

referencias a otras obras de Camus con el fin de dar una argumentación clara y concisa de la Tesis que se está investigando, ya que en la obra de este pensador se pueden encontrar muchas reflexiones y ejemplos que ayuden a ilustrar el propósito defendido en estas líneas.

1) -Introducción al pensamiento de Albert Camus.

Antes de abordar el estudio de Camus centrándose en la problemática analizada en esta Tesis, se va a proceder a hablar de su filosofía a nivel general para, así, introducir el pensamiento de este autor y la comprensión de lo investigado a lo largo de esta Tesis doctoral.

Camus se puede encuadrar dentro del movimiento existencialista pero no es un existencialista puro²³⁵, ya que hay aspectos muy determinandos de su pensamiento que le separan de ese movimiento filosófico. Una de las influencias que reciben los existencialistas es Nietzsche. Se puede decir que del pensamiento de este filósofo nacen las líneas del existencialismo. Camus también navega por el pensamiento nietzschiano pero va un paso más allá. Nietzsche habla del nihilismo, de esa nada que existe en el mundo habitado por el ser humano, el cual se tiene que dar cuenta de ello y así evitar esos falsos motivos o sentidos de la vida que la tradición occidental le ha ido inculcando. Pero Camus propone que para salir de esta situación de nihilismo, de esta alienación, el hombre es el que debe dar sentido a esa vida. La libertad humana es la condena en la que se encuentra el hombre, pero es la salida que le permite asumir esa situación nihilista, superándola, asumiéndola y decidiendo cómo vivir cada instante de su vida, de su única vida.

²³⁵ Aunque se define a Camus dentro del existencialismo, su pensamiento se separa del existencialismo de autores como Nietzsche o Heidegger. Según Ronald Aronson: *"Camus shares their starting point, which he regards as the fact that they all somehow testify to the absurdity of the human condition. But he rejects what he sees as their ultimate escapism and irrationality, claiming that "they deify what crushes them and find reason to hope in what impoverishes them. That forced hope is religious in all of them"* (MS, 24). (Aronson, Ronald, *Albert Camus*, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/camus>>).

Toda esta línea de pensamiento proviene de la concepción camusiana del absurdo. El hombre se encuentra fuera de lugar, es decir, el ser humano ve que no encaja en su mundo, eso es el absurdo. Es como el actor fuera de su escenario. Por ello, le invade ese sentimiento del absurdo. Ante esta situación, el hombre busca una salida. La única que encuentra es el suicidio, que para Camus resulta ser el único problema filosófico digno de tal nombre. Camus llama la atención sobre que esa no es la salida a esa situación frente al absurdo, ya que el suicidio da el final de la vida pero no del mundo, por lo que el problema sigue existiendo. El ser humano se encuentra abocado al suicidio cuando ve que ese sentido en el que había creído no es real, que el mundo no encaja con él. En esto, Camus, a lo largo de su obra, hablará de, por ejemplo, el falso sentido religioso que algunas personas dan a su vida, del cual se tratará en los apartados siguientes de este capítulo.

Por lo tanto, el suicidio, para Camus, no es la salida que se debe tomar, ya que sería una salida cobarde por parte del hombre. El autor francés propone aceptar primero esta situación. Toda esta problemática se encuentra reflejada en Sísifo, del cual se hablará con mayor amplitud en líneas posteriores. Pero Sísifo representa la vía de aceptar esa vida sin sentido, porque ese es el primer paso para dar sentido a aquella. Así, el hombre se enfrenta al mundo, toma las riendas de su vida y se rebela contra ese sin-sentido del mundo. Ahí es donde aparece el hombre, libre, consciente, conocedor de su destino mortal. Y es entonces cuando el hombre, después de todo este proceso, decide cómo afrontar su vida, su vida efímera, el tiempo del que dispone dentro del mundo. Y busca su sentido. Camus da ejemplos sobre cómo afrontar esta vida. Su pensamiento conduce a ver la vida y vivirla de forma pasional. Así es como nace el hombre absurdo y que se desarrollará más adelante. El cual elige cada día qué hacer en espera de ese momento que no se puede controlar, la muerte. Ese ser humano que realiza su libertad, ahora sí, libertad sin alienación, ya que es realmente consciente de lo que es. Más adelante se tratarán diferentes ejemplos que aparecen reflejados en los personajes de Camus.

Por otro lado, dentro del pensamiento camusiano, también hay que adentrarse en su pensamiento político. Argelino de nacimiento, vive el ascenso del nazismo en Europa y sus inquietudes políticas le llevan a trabajar en revistas y periódicos de izquierdas, e incluso, dirigió una publicación de esa tendencia política: *Combat*. Sus ideales tienden

al anarquismo, como se puede ver en su obra *El hombre rebelde*. Por lo que su credo político se encuadra en movimientos y publicaciones de izquierdas.

A consecuencia de la prematura muerte de Albert Camus en un accidente de tráfico, su obra y su pensamiento quedan incompletos.

2) La filosofía camusiana dentro de esta Tesis.

En la extensa obra de Camus se pueden encontrar tanto ensayos filosóficos como obras literarias donde explica su concepción del ser humano. Su pensamiento gira en torno a discernir el sentido de la existencia humana antes de la muerte. Así lo señala en una de sus obras: *“Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía”*²³⁶. De esta manera, Camus, bien directamente o a través de sus personajes, desarrolla su interpretación vital del ser humano. Para ello, en su pensamiento habla sobre su contrario, es decir, sobre la muerte. La vida y la muerte van unidas, lo que quiere ver es en qué consiste cada una de ellas. Por ello, si no se habla de la muerte no se puede entender la vida. De esta manera, en la obra de Camus se aborda de manera profunda el problema de la muerte. Con palabras suyas:

*“La reflexión sobre el suicidio me da, pues, la oportunidad de plantear el único problema que me interesa: ¿hay una lógica incluso en la muerte? No puedo saberlo, si no es persiguiendo sin pasión desordenada, a la única luz de la evidencia, el razonamiento cuyo origen indico aquí. Es lo que se llama un razonamiento absurdo”*²³⁷.

En este punto, Camus introduce un concepto fundamental en su filosofía y del que se hablará a lo largo de este capítulo: el absurdo. Este concepto invade la vida del ser humano concreto y termina con la muerte, por lo que el hombre se debe hacer

²³⁶ “Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d’être vécue, c’est répondre à la question fondamentale de la philosophie” (Camus, Albert: *Le mythe de Sisyphe*. Gallimard, París, 1942, pág. 18, trad. pág. 13).

²³⁷ “La réflexion sur le suicide me donne alors l’occasion de poser le seul problème qui m’intéresse: y a-t-il une logique jusqu’à la mort? Je ne puis le savoir qu’en poursuivant sans passion désordonnée, dans la seule lumière de l’évidence, le raisonnement dont j’indique ici l’origine. C’est ce que j’appelle un raisonnement absurde” (Camus, A: *Le mythe...*, cit., pág.24, trad. pág. 20).

consciente de ello, y vivir conforme a ello. De esta manera, el individuo sienta la base de su existencia: *“Lo absurdo acaba, como todas las cosas, con la muerte. Pero tampoco puede haber absurdo fuera de este mundo. Y con este criterio elemental juzgo que la noción de absurdo es esencial y puede figurar como la primera de mis verdades”*²³⁸. Por ello, el concepto de absurdo es básico en el pensamiento camusiano. Así, Camus emplea su obra *Le mythe de Sisyphe* a explicar este concepto y a poner ejemplos de diferentes tipos de existencia desde el punto de vista de la absurdidad. A esta reflexión llega enfrentándose al fin de la vida, pero de una manera abrupta, al suicidio. Un ser que llega a esta situación es alguien que se encuentra fuera de lugar en este mundo y puede optar por dejarlo. Camus lo enfoca de otra manera, con el fin de que el hombre siga viviendo su existencia. Por ello, escribe sobre el absurdo: *“En un universo privado de pronto de ilusiones y de luces, el hombre se siente extranjero (...). Ese divorcio entre el hombre y su vida, el actor y su decorado, es propiamente el sentido del absurdo”*²³⁹. Esta es la definición que da Camus. Cuando un ser humano se encuentra descolocado en su mundo vive ese absurdo. Al darse cuenta de ello, busca una salida. Camus dará diferentes perspectivas sobre tales salidas. Pero antes de ello, el individuo se tiene que dar cuenta de que el absurdo no nace de él ni de aquello que le rodea, sino de la relación que se establece entre ambos: *“Lo absurdo no está en el hombre (...), ni en el mundo, sino en su presencia común”*²⁴⁰. Y es que, en efecto, siempre puede darse ese divorcio entre el ser humano y el mundo al que arriba se apuntaba. El hombre se encuentra en un lugar extraño para él e intenta comprenderlo. Pero no puede, se da cuenta de que su conocimiento falla, de que aquello que ha aprendido de otros resulta erróneo. El mundo recibido, las enseñanzas aprendidas no sirven para encontrar el significado del mundo que se encuentra frente a él:

“La inteligencia, pues, también me dice a su manera que este mundo es absurdo. Es inútil que su contrario, la razón ciega, asegure que todo está claro; yo esperaba

²³⁸ *“L’absurde finit comme toutes choses avec la mort. Mais il ne peut non plus y avoir d’absurde hors de ce monde. Et c’est à ce critérium élémentaire que je juge que la notion d’absurde est essentielle et qu’elle peut figurer la première de mes vérités”* (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 51, trad. pág. 46).

²³⁹ *“Dans un univers soudain privé d’illusions et de lumières, l’homme se sent un étranger (...). Ce divorce entre l’homme et sa vie, l’acteur et son décor, c’est proprement le sentiment de l’absurdité”* (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 20, trad. pág. 16).

²⁴⁰ *“L’absurde n’est pas dans l’homme (...), ni dans le monde, mais dans leur présence commune”* (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 50, trad. pág. 45).

pruebas y deseaba que tuviese razón. Mas a pesar de tantos siglos pretenciosos y por encima de tantos hombre elocuentes y persuasivos, sé que eso es falso”²⁴¹.

Así es como Camus niega el planteamiento hecho por otros autores que han confundido al hombre actual. Se tiene que proponer una perspectiva distinta y la de Camus resulta ser ciertamente original e innovadora.

Como ya se ha dicho, el primer paso a dar por el individuo es ser consciente del absurdo. A estos efectos, Camus enseña a su manera algo así como un camino que pueda desembocar en la toma de conciencia:

“En ciertas situaciones un hombre puede fingir al contestar “nada” a una pregunta sobre la índole de sus pensamientos. Los seres amados lo saben bien. Pero si esa respuesta es sincera, si representa ese singular estado de ánimo en el que el vacío se vuelve elocuente, en el que la cadena de gestos cotidianos se rompe, en el que el corazón busca en vano el eslabón que la reanude, entonces es como el primer signo de la absurdidad”²⁴².

Cuando la vida del hombre se fragmenta, se rompe, el sentido de la misma desaparece, pero Camus se refiere a ese sentido enseñado y creído que mostraba un plano ilusorio de su vida. Si el hombre se da cuenta de este vacío, es cuando encuentra el absurdo y desde aquí, le es lícito construir una vida real y plena. Semejante punto de vista, qué duda cabe, aleja a nuestro autor de toda mentalidad tradicional. El “existencialismo” camusiano es un pensamiento ateo y de poco podrían valerle las respuestas que distintas religiones tradicionalmente han ofrecido a su problema. El existencialista se aleja de esto. Camus explica:

“Me tomo la libertad de llamar aquí suicidio filosófico a la actitud existencial. Pero eso no implica un juicio. Es una forma cómoda de designar el movimiento por el cual

²⁴¹ “L’intelligence aussi me dit donc à sa manière que ce monde est absurde. Son contraire qui est la raison aveugle à beau prétendre que tout est clair; j’attendais des preuves et je souhaitais qu’elle eût raison. Mais malgré tant de siècles prétentieux et par-dessus tant d’hommes éloquents et persuasifs, je sais que cela est faux” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 38, trad. pág. 34).

²⁴² “Dans certaines situations répondre: “rien” à une question sur la nature de ses pensées peut être une feinte chez un homme. Les êtres aimés le savent bien. Mais si cette réponse est sincère, si elle figure ce singulier état d’âme où le vide devient éloquent, où la chaîne des gestes quotidiens est rompue, où le cœur cherche en vain le maillon qui la renoue, elle est alors comme le premier signe de l’absurdité” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., págs. 28-29, trad. pág. 24).

*un pensamiento se niega a sí mismo y tiende a superarse en lo que constituye su negación. La negación es el Dios de los existencialistas. Concretamente, ese dios sólo se sostiene gracias a la negación de la razón humana*²⁴³.

A lo largo de este capítulo se irán mostrando los argumentos que utiliza Camus en contra de la existencia de Dios. Este pensador considera que la religión aleja al ser humano de su auténtica vida, al privarle de la oportunidad de vivirla. El planteamiento de este autor francés es lo contrario de lo planteado por la religión ya que empuja al hombre a vivir la vida mundana como la única. Así aparece en su pensamiento:

*“Es preciso también decir que el razonamiento que persigue este ensayo deja enteramente de lado la actitud espiritual más difundida en nuestro siglo ilustrado: la que se apoya en el principio de que todo es razón y aspira a explicar el mundo (...). Su finalidad, en efecto, es aclarar el procedimiento mental que, partiendo de una filosofía de la no significación del mundo, termina encontrándole un sentido y una profundidad. El más patético de esos procedimientos es de esencia religiosa; se ilustra en el tema de lo irracional*²⁴⁴.

En contra de esa posición religiosa que deja de lado la vida, Camus propone enfrentarse a ella. De esta manera, el individuo llega al estado de rebelión que le hace entender su existencia. El hombre se enfrenta a la muerte porque le es propia, no la olvida. Así, acepta su vida con todo lo que conlleva:

*“Lo absurdo solo muere cuando se le da la espalda. Por eso una de las posiciones filosóficas es la rebelión. Ésta es un enfrentamiento perpetuo del hombre con su propia oscuridad (...). No es aspiración, carece de esperanza. Esta rebelión no es sino la seguridad de un destino aplastante, sin la resignación que debería acompañarla*²⁴⁵.

²⁴³ “Je prends la liberté d’appeler ici suicide philosophique l’attitude existentielle. Mais ceci n’implique pas un jugement. C’est une façon commode de désigner le mouvement par quoi une pensée se nie elle-même et tend à se surpasser dans ce qui fait sa négation. Pour les existentiels, la négation c’est leur Dieu. Exactement, ce dieu ne se soutient que par la négation de la raison humaine” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 63, trad. pág. 58).

²⁴⁴ “Il faut encore le dire, le raisonnement que cet essai poursuit laisse entièrement de côté l’attitude spirituelle la plus répandue dans notre siècle éclairé: celle qui s’appuie sur le principe que tout est raison et qui vise à donner une explication au monde (...). Son but en effet c’est d’éclairer la démarche de l’esprit, lorsque parti d’une philosophie de la non-signification du monde, il finit par lui trouver un sens et une profondeur. La plus pathétique de ces démarches est d’essence religieuse; elle s’illustre dans le thème de l’irrationnel” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 64, trad. págs. 58-59).

²⁴⁵ “L’absurde ne meurt que lorsqu’on s’en détourne. L’une des seules positions philosophiques cohérentes, c’est ainsi la révolte. Elle est un confrontation perpétuel de l’homme et de sa propre

Camus invita al hombre a rebelarse contra esa concepción aprendida para afrontar su vida. El estado de rebelión es el que hace que el individuo realmente se encuentre vivo. Todo porque, según Camus: *“esta rebelión da su valor a la vida. Extendida a lo largo de toda una existencia, le restituye su grandeza”*²⁴⁶. Un sentimiento que se da a lo largo de la vida, el hombre no puede resignarse y abandonarse. En cada instante de la vida es fundamental para el individuo. Así es como lo mostrará Camus a lo largo de su obra con los diferentes personajes que presenta.

Por lo tanto, para llegar a ese estado, Camus muestra lo que es un hombre rebelde: *“¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice no. Pero si niega, no renuncia: es también un hombre que dice sí, desde su primer movimiento. Un esclavo, que ha recibido órdenes toda su vida, de pronto juzga inaceptable un nuevo mandato. ¿Cuál es el contenido de este “no”?”*²⁴⁷. Es decir, ese ser humano que se cansa de recibir órdenes y que se da cuenta de que él mismo puede tomar sus decisiones, pese a lo que le han enseñado a lo largo de su vida. Es como ese esclavo que se rebela contra su señor porque ya no quiere recibir más órdenes y decide vivir según sus propios mandatos. Este es el despertar del ser humano, que le hace verse dueño de su vida. Así, de esta manera, el individuo se inclina a construir su propia vida, porque esto es lo que le trae la rebeldía. Camus lo expresa con las siguientes palabras:

*“La rebeldía, cuando desemboca en la destrucción, es ilógica. Reclamando la unidad de la condición humana, es fuerza de vida, no de muerte. Su lógica profunda no es la de la destrucción; es la de la creación (...). La lógica del rebelde es querer servir a la justicia para no aumentar la injusticia de su condición, esforzarse en el lenguaje claro para no espesar la mentira universal y apostar, frente al dolor de los hombres, por la felicidad”*²⁴⁸.

obscurité (...). Elle n'est pas aspiration, elle est sans espoir. Cette révolte n'est que l'assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l'accompagner” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., págs. 78-79, trad. págs. 72-73).

²⁴⁶ *“Cette révolte donne son prix à la vie. Étendue sur toute la longueur d'une existence, elle lui restitue sa grandeur”* (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., págs. 79-80, trad. pág. 73).

²⁴⁷ *“Qu'est-ce qu'un homme révolté ? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas : c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement. Un esclave, qui a reçu des ordres toute sa vie, juge soudain inacceptable un nouveau commandement. Quel est le contenu de ce « non » ?”* (Camus, A.: *L'homme révolté*, Gallimard, París, 1951, pág. 21, trad. pág. 21).

²⁴⁸ *“La révolte, quand elle débouche sur la destruction, est illogique. Réclamant l'unité de la condition humaine, elle est force de vie, non de mort. Sa logique profonde n'est pas celle de la destruction ; elle est celle de la création (...). La logique du révolté est de vouloir servir la justice pour ne pas ajouter à*

Por lo tanto, la rebeldía le lleva a la felicidad al hombre, ya que le hace vivir. Rebeldía no es algo negativo, como se ha achacado durante la historia de la humanidad, que consiste en destruir. La rebeldía para Camus consiste en construir algo nuevo, algo mejor, que encamine al ser humano a su plena realización. Y esto es algo que está dentro de todos los seres humanos, algo que comparte la especie. Por ello, Camus intenta mostrar este modelo a todos los hombres y para que todos se vean partícipes de esta idea y capten su contenido, facilita la tarea comprensiva con las obras más literarias en las que se encuentran ejemplificadas sus reflexiones en personajes cercanos.

Pero este camino de rebelión es complicado, e incluso, se puede perecer en el intento de descubrirse en su plenitud. Aunque, por lo menos, si esto sucede, el hombre morirá libre ya que ha desarrollado dicha libertad. Así, formula Camus:

“Si, en efecto, el individuo acepta morir, y muere dado el caso, en el movimiento de su rebeldía, prueba con ello que se sacrifica en beneficio de un bien del que juzga que rebasa su propio destino. Si prefiere la oportunidad de la muerte a la negación de ese derecho que defiende, es que sitúa este último por encima del mismo. Actúa, pues, en nombre de un valor, aún confuso, pero del que, al menos, tiene la sensación de que le es común con todos los hombres”²⁴⁹.

Con este planteamiento, Camus describe en qué consiste la naturaleza humana, aquello que comparten todos los individuos. Por lo tanto, la igualdad es un concepto que está dentro del hombre y así todos tienen la oportunidad de encontrar esa felicidad a través de la rebeldía. Camus dice: *“El análisis de la rebeldía conduce al menos a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos, y*

l'injustice de la condition, de s'efforcer au langage clair pour ne pas épaissir le mensonge universel et de parier, face à la douleur des hommes, pour le bonheur” (Camus, A: *L'homme...*, pags. 295-296, trad, pág. 331).

²⁴⁹ *“Si l'individu, en effet, accepte de mourir, et meurt à l'occasion, dans le mouvement de sa révolte, il montre par là qu'il se sacrifie au bénéfice d'un bien dont il estime qu'il déborde sa propre destinée. S'il préfère la chance de la mort à la négation de ce droit qu'il défend, c'est qu'il place ce dernier au-dessus de lui-même. Il agit donc au nom d'une valeur, encore confuse, mais dont il a le sentiment, au moins, qu'elle lui est commune avec tous les hommes”* (Camus, A: *L'homme...*, cit., pág. 23, trad, pág. 24).

contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo”²⁵⁰. Esta opinión de común naturaleza humana será ampliada a lo largo de este capítulo.

A lo largo de su obra *L’homme révolté*, Camus interpreta los diferentes tipos de rebeldía que se dan en el ser humano. Una que es importante de mencionar para este estudio es lo que llama “rebeldía metafísica”. Camus habla de ella con el siguiente razonamiento:

*“Protestando contra la condición en lo que tiene de incompleto, por la muerte, y disperso, por el mal, la rebeldía metafísica es la reivindicación motivada de una unidad feliz, contra el sufrimiento de vivir y morir. Si la pena de muerte generalizada define la condición de los hombres, la rebeldía, en un sentido, le es coetánea. Al mismo tiempo que niega su condición mortal, el hombre en rebeldía se niega a reconocer el poder que lo hace vivir en esta condición. El rebelde metafísico no es, pues, con certeza ateo, como podría creerse, pero es forzosamente blasfemo. Simplemente, blasfema primero en nombre del orden, denunciando en Dios al padre de la muerte y el supremo escándalo”*²⁵¹.

La rebeldía metafísica es salir de ese sufrimiento proporcionado por semejante Dios, tan terrible como tradicional, para acabar buscando la propia felicidad sin necesidad de recurrir a ningún ser divino. Se explicará a lo largo de este capítulo cómo se pueden encontrar pasajes en la obra de Camus donde se enseña ese Dios que castiga con la muerte vista desde su plano negativo a ese ser humano inocente, que lucha por su vida. Es entonces como el individuo sometido a semejante disciplina existencial encuentra el camino de su liberación en la tan mencionada rebeldía. Es uno de los aspectos que caracteriza al hombre rebelde. Y, por lo tanto, el individuo juega entre esta dinámica dualista de la vida y de la muerte, pero siempre prefiriendo el presente, algo que se encuentra en cada acto de su vida. Porque, según este autor: “*El rebelde sólo*

²⁵⁰ “*L’analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu’il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine*” (Camus, A.: *L’homme...*, cit., pág. 24, trad. pág. 24).

²⁵¹ “*Protestant contre la condition dans ce qu’elle a d’inachevé, par la mort, et de dispersé, par le mal, la révolte métaphysique est la revendication motivée d’une unité heureuse, contre la souffrance de vivre et de mourir. Si la peine de mort généralisée définit la condition des hommes, la révolte, en un sens, lui est contemporaine. En même temps qu’il refuse sa condition mortelle, le révolté refuse de reconnaître la puissance que le fait vivre dans cette condition. Le révolté métaphysique n’est donc pas sûrement athée, comme on pourrait le croire, mais il est forcément blasphémateur. Simplement, il blasphème d’abord au nom de l’ordre, dénonçant en Dieu le père de la mort et le suprême scandale*” (Camus, A.: *L’homme...*, cit., pág. 33, trad. pág. 36).

tiene una manera de reconciliarse con su acto criminal si se ha dejado llevar a él: aceptar su propia muerte y el sacrificio. Mata y muere para que quede claro que el crimen es imposible. Muestra entonces que prefiere en realidad el **Existimos** al **Existiremos**”²⁵².

Ante esta situación, el hombre puede optar por tomar una salida fácil, que Camus expresa en forma de suicidio. Pero el hombre rebelde no piensa en esta posibilidad, ya que no es el hecho natural de su vida. La muerte tiene que venir por sí misma, no dársela uno a sí mismo. El hombre rebelde ve la muerte, la acepta y decide no aniquilarse a sí mismo. El curso natural de su vida le llevara a esa muerte, ya que el hombre está sentenciado a muerte, no pudiendo escapar de ella. Con palabras de Camus:

*“Aquí se ve hasta qué punto la experiencia absurda se aleja del suicidio. Cabría creer que el suicidio sigue a la rebelión. Pero es un error. Porque no representa un desenlace lógico. Es exactamente su contrario, por el consentimiento que supone. El suicidio, como el salto, es la aceptación de su límite (...). Escapa al suicidio, en la medida en que es al mismo tiempo conciencia de la muerte y su rechazo (...). Lo contrario del suicida es, cabalmente, el condenado a muerte”*²⁵³.

Todo ello viene de ese enfrentarse al absurdo. El hombre vive en un mundo en el que cree que es feliz cumpliendo esos objetivos que cree suyos, pero realmente no es así, porque no está realizándose, no es libre:

“Antes de encontrarse con lo absurdo el hombre cotidiano vive con metas, con un afán de futuro o de justificación (no importa con respecto a quién o a qué). Evalúa sus posibilidades, cuenta con el porvenir, con el retiro o el trabajo de sus hijos. Cree aún que se puede dirigir algo en su vida. En verdad, obra como si fuese libre, aunque todos los hechos se encarguen de contradecir esa libertad. Después de lo absurdo, todo se

²⁵² “Le révolté n’a qu’une manière de se réconcilier avec son acte meurtrier s’il s’y est laissé porter: accepter sa propre mort et le sacrifice. Il tue et meurt pour qu’il soit clair que le meurtre est impossible. Il montre alors qu’il préfère en réalité le **Nous sommes** au **Nous serons**” (Camus, A.: *L’homme...*, cit., pág. 293, trad. pág. 328).

²⁵³ “C’est ici qu’on voit à quel point l’expérience absurde s’éloigne du suicide. On peut croire que le suicide suit la révolte. Mais à tort. Car il ne figure pas son aboutissement logique. Il est exactement son contraire, par le consentement qu’il suppose. Le suicide, comme le saut, est l’acceptation à sa limite (...). Il échappe au suicide, dans la mesure où il est en même temps conscience et refus de la mort (...). Le contraire du suicidé, précisément, c’est le condamné à mort”. (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 79, trad. pág. 73).

derrumba. La idea de que “existo”, mi forma de obrar como si todo tuviera un sentido (...), todo esto resulta desmentido de forma vertiginosa por la absurdidad de una posible muerte (...). La muerte está ahí como única realidad. Después de ella la suerte está echada”²⁵⁴.

Así, después de hacerse consciente de su vida, todo el edificio construido y que creía con bases muy sólidas, se derrumba. Lo único que queda es la muerte, a la que se debe enfrentar en su vida, y construir esa nueva vida a partir de esta base constitutiva. Ese es el hombre absurdo que supera esa tradición que le pesa. De esta manera, se puede ampliar la explicación de lo que es el hombre absurdo para Camus: “¿Qué es, en efecto, el hombre absurdo? El que, sin negar lo eterno, no hace nada por él. No es que la nostalgia le sea ajena. Pero prefiere su valor y su razonamiento. El primero le enseña a vivir sin apelación y a satisfacerse con lo que tiene, el segundo le enseña sus límites”²⁵⁵. El hombre absurdo no piensa en esa eternidad prometida. Es más realista. Cultiva dos conceptos cruciales en la vida humana. El primero, como dice Camus, es el valor, que le permite afrontar los retos de esta nueva vida; una vida, sin duda más trágica que la que en el pasado le enseñaron; y unos retos ciertamente novedosos pero realistas al fin y al cabo. De esta manera encuentra la felicidad en cada instante de su vida. Y el segundo es su propio razonamiento, que le hace ver que es un ser temporal, con límites y que tiene que vivir conforme a esos límites. Así, el hombre se hace mundano y encuentra la auténtica felicidad.

Para captar con más precisión el concepto camusiano de “hombre absurdo” acudamos al misterioso personaje en torno al cual gira el discurso de *La chute*. Como se recordará se trata, llámese o no Jean Batiste Clamence, de una persona que llevaba una vida aparentemente normal, atrapada en una monotonía que confundía con la felicidad; pero que en un punto dado despierta de ese sueño: “No obstante la enfermedad crecía,

²⁵⁴ “Avant de rencontrer l'absurde, l'homme quotidien vit avec des buts, un souci d'avenir ou de justification (à l'égard de qui ou de quoi, ce n'est pas la question). Il évalue ses chances, il compte sur le plus tard, sur sa retraite ou le travail de ses fils. Il croit encore que quelque chose dans sa vie peut se diriger. Au vrai, il agit comme s'il était libre, même si tous les faits se chargent de contredire cette liberté. Après l'absurde, tout se trouve ébranlé. Cette idée que “je suis”, ma façon d'agir comme si tout a un sens (...), tout cela se trouve démenti d'une façon vertigineuse par l'absurdité d'une mort possible (...). La mort est là comme seule réalité. Après elle, les jeux sont faits” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 82, trad. pág. 76).

²⁵⁵ “Qu'est-ce en effet que l'homme absurde? Celui qui, sans le nier, ne fait rien pour l'éternel. Non que la nostalgie lui soit étrange. Mais il lui préfère son courage et son raisonnement. Le premier lui apprend à vivre sans appel et se suffit de ce qu'il a, le second l'instruit de ses limites” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 95, trad. pág. 89).

*la muerte seguía fiel a mi cabecera, me levantaba con ella y los cumplidos me llegaban a ser cada vez más insoportables (...). Llegó un día en que no pude más*²⁵⁶. Es decir, llega un momento en que se da cuenta de esa vida falsa que está llevando y despierta, como se explicó con anterioridad. Hasta tal punto que: *“De todos modos tenía que librarme del sentimiento que me ahogaba. Para exponer a la vista lo que yo tenía en las tripas, quise destrozar el bonito maniquí que yo enseñaba en todas partes”*²⁵⁷. Así es como el hombre absurdo reniega de todo aquello que ha sido porque se da cuenta de la mentira vivida. Y decide cambiar su dinámica de vida, buscando la felicidad en cada instante de su vida, ya que ha descubierto que la felicidad eterna no existe:

*“Como en el estado de vigilia, y por poco que uno se conozca, no se perciben razones válidas para que se confiera la inmortalidad a un simio salaz, es necesario procurarse sucedáneos a esa inmortalidad. Precisamente porque deseaba la vida eterna, me acostaba con putas y bebía durante noches enteras. Por supuesto, en la boca me quedaba por la mañana el regusto amargo de la condición mortal. Pero durante largas horas, bienaventurado de mí, había podido volar”*²⁵⁸.

Este es el hombre absurdo, buscando esa felicidad en cada instante de su vida mundana. A lo largo de este capítulo se ampliará este concepto del hombre absurdo y se explicarán otros personajes que Camus utiliza para mostrar su filosofía.

3) La muerte camusiana.

Camus defiende que la muerte, para el ser humano, es algo que no se puede negar, ni ignorar, dado que se ha de pensar en ella, preparándose durante el periodo vital

²⁵⁶ *“Il n’empêche, le malaise grandissait, la mort était fidèle à mon chevet, je me levais avec elle, et les compliments me devenaient de plus en plus insupportables (...). Un jour vint où je n’y tins plus”* (Camus, A: *La chute*. Gallimard, París, 1956, pág. 96, trad. pág. 80).

²⁵⁷ *“Il me fallait libérer de toute façon le sentiment qui m’étouffait. Pour exposer aux regards ce qu’il avait dans le ventre, je voulais fracturer le beau mannequin que je présentais en tous lieux”* (Camus, A: *La chute*..., cit., pág. 99, trad. pág. 82).

²⁵⁸ *“Comme, à l’état de veille, et pour peu qu’on se connaisse, on n’aperçoit pas de raisons valables pour que l’immortalité soit conférée à un singe salace, il faut bien se procurer des succédanés de cette immortalité. Parce que je désirais la vie éternelle, je couchais donc avec des putains et je buvais pendant des nuits. Le matin, bien sûr, j’avais dans la bouche le goût amer de la condition mortelle. Mais, pendant de longues heures, j’avais plané, bienheureux”* (Camus, A: *La chute*..., cit., págs. 108-109, trad. págs. 89-90).

para aceptarla como condición humana. La única realidad que posee el hombre es que morirá; nace con la esencia de la mortalidad. Pero el problema, según Camus, es que, normalmente, el hombre nunca se detiene a pensar la muerte, en vista de que le supone el mayor miedo que tiene y la mayor tragedia que asalta su vida. La muerte es aquel elemento que quiebra la vida humana²⁵⁹ y a la que no se le puede dar solución, según el autor francés. El ser humano debe despertar del sueño ilusorio y falso que ha decidido vivir, mirar hacia su futuro para ver lo único seguro que posee según su condición humana: la muerte. A partir de ese punto de desarrollo de la conciencia, debe obrar en consecuencia. En *La peste* encontramos cómo el escritor de este texto enfrenta a la población de una ciudad sacudida por la epidemia, Orán, aun cúmulo de muertes que pese al carácter “natural” de toda enfermedad no deja de presentar para las víctimas un carácter impuesto de forzado. ¿Por qué aparecen en la novela prácticamente más casos de muerte que los provocados por la infección? Sencillamente, porque en esos supuestos la muerte no es vivida como una tragedia, por más que indudablemente lo sea para quién la padece, ya que se considera como algo dentro del curso habitual de la naturaleza humana. Pero, según Camus, al ser humano le cuesta mucho más aceptar la muerte cuando se trata de casos violentos porque se interpreta que reduce la vida humana cuando no debe sin necesidad. En toda la obra camusiana, sólo se recoge un caso de muerte natural en el que Camus haga hincapié dedicando varias líneas a ello. Dicho caso aparece en *L'étranger*, y se trata de la muerte de la madre del protagonista de la obra. En el resto de situaciones descritas por Camus, no vuelve a aparecer un caso de esta índole.

En *La peste*, Camus expone la forma de actuar de los diferentes personajes ante la situación de ver la muerte muy de cerca, haciéndoles ver su futuro como seres temporales. Y entre estos casos, muestra algunos muy llamativos y representativos del pensamiento humano. Camus muestra la perspectiva humana hacia dicho acontecimiento y el miedo que provoca el futuro cercano que no habían visto hasta ese preciso momento. Cada persona tiene que enfrentarse a la muerte de otros, a la muerte del otro-yo, como anticipo de la suya. Y en estos términos, cada uno decide qué hacer

²⁵⁹ Según Camus: “El miedo a la muerte surge del fondo más oscuro del ser, lo destruye; el instinto de vida, cuando es amenazado, se enloquece y se debate entre las peores angustias” (Camus, A: *Reflexiones sobre la pena de muerte*, Capitán Swing, Salamanca, 2011, pág. 120). Realmente, este fragmento proviene del texto *Reflexiones sobre la guillotina* en *Reflexiones sobre la pena capital* y publicado bajo el nombre *Reflexiones sobre la pena de muerte*.

en este segundo tan trágico, haciéndose consciente de su futuro y conociendo realmente su condición como ser humano.

3.1.) El hombre absurdo.

Una de las líneas filosóficas centrales en la obra camusiana, necesaria de explicar antes de exponer la Tesis principal de este apartado, es en qué consiste el hombre absurdo²⁶⁰. Algunos de los personajes que aparecen en *La peste* son la representación de dicho concepto.

Camus muestra qué es el hombre absurdo²⁶¹ en su obra *Le mythe de Sisyphe*. En ella expone que es aquel que ha reconocido su temor ante la muerte, que se ha sentido ignorado por el mundo, el cual no responde a las preguntas que se le ha planteado. El hombre absurdo es aquel que ha destruido todas las creencias tradicionales. A consecuencia de ello, se da cuenta de que no le queda nada en la vida, con lo cual, se tiene que plantear si la vida merece la pena ser vivida o no. En *Le mythe de Sisyphe* desarrolla cómo el hombre absurdo se da cuenta de lo absurdo de la vida:

“¿Cuál es, pues, ese incalculable sentimiento que priva al espíritu del sueño necesario para la vida? Un mundo que se puede explicar incluso con malas razones es un mundo familiar. Pero, al contrario, en un universo repentinamente privado de ilusiones y de luces, el hombre se siente extraño. Es este un exilio sin recurso, pues está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida. Tal divorcio entre el hombre y su vida, el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento del absurdo. Ya que todos los hombres sanos han pensado en su propio

²⁶⁰ El concepto “absurdo” adquiere un significado particular en la obra de Camus que difiere del que tienen otros autores. Por ejemplo, es distinto al manejado en el pensamiento de Sartre, que como se ha señalado, fue en su etapa existencialista uno de los autores más relevantes del movimiento: “Puede establecerse, por eso, una distinción clara entre el término “absurdo”, como lo emplea Camus, y el mismo término según la significación que le da J-P Sartre. Para éste, como dice Jolivets “el ser es fundamentalmente absurdo (...), mientras que, para Camus, el absurdo... resulta del conflicto del hombre y del mundo, de las exigencias racionales del hombre chocando constante (y especialmente con la muerte) contra la irracionalidad del mundo”. ” (Pérez, Ana Rosa / Ziri6n, Antonio: *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*. UNAM, México, 1981, pág. 66)

²⁶¹ Este concepto ya fue explicado dentro de la introducción al pensamiento de Camus que hay en este capítulo. En esta parte sobre el hombre absurdo se concretarán y ampliarán una serie de ideas necesarias para comprender la tesis explicada en este trabajo.

*suicidio*²⁶², se podrá reconocer, sin más explicaciones, que hay un vínculo directo entre este sentimiento y la aspiración a la nada”²⁶³.

Cuando sucede esto, el mundo aparece como vacío de significado para el hombre absurdo. Y, al encontrarse así, el ser humano se da cuenta de lo único que le queda: la muerte. El mundo vacío de contenido hace al hombre enfrentarse con la muerte, tener que afrontarla sin mayor remedio. Según Camus, el ser humano debe cambiar su táctica de olvido de la muerte para sobrevivir afrontando la tragedia de la misma. Pero el absurdo de este mundo se encuentra en ese vacío que encuentra el ser humano en su afán por comprender lo que se cuestiona²⁶⁴. Lo único que le queda es ver que el mundo no es razonable, pero sin negar la razón, ya que el ejercicio que realiza el hombre absurdo es descubrir sus propios límites, como escribe el propio protagonista:

“Quiero que me lo expliquen todo, o nada. Y la razón es impotente ante este grito del corazón. La mente despertada por esta exigencia busca y no encuentra sino contradicciones y desatinos. Lo que yo no comprendo carece de razón. El mundo está poblado de estas irracionalidades. Por sí solo, cuyo significado único no comprendo, no es sino una inmensa irracionalidad. Si pudiera decir una sola vez: “esto está claro”, todo se salvaría. Pero estos hombres proclaman a porfía que nada está claro, todo es caos, que al hombre sólo le queda su clarividencia y el conocimiento preciso de los muros que lo rodean.

Todas estas experiencias concuerdan y se confirman. El espíritu llegado a los confines debe juzgar y elegir sus conclusiones. En ese punto se sitúan el suicidio y la respuesta. Pero yo quiero invertir el orden de la búsqueda y partir de la aventura inteligente para ingresar a los gestos cotidianos. Las experiencias aquí mencionadas nacieron en el

²⁶² En esta Tesis no se abordará el suicidio. El enfoque de este trabajo consistirá en ver los casos de muerte violenta ya que en ellos se ve claramente cómo se enfrenta el ser humano ante la muerte. En el suicidio, el hombre busca la muerte con lo cual ya se encuentra preparado para ella. En cambio, en los casos trágicos de muerte, Camus muestra cómo el ser humano se tiene que enfrentar de forma directa ante aquello que había querido olvidar durante toda su vida.

²⁶³ *“Quel est donc ce incalculable sentiment qui prive l’esprit du sommeil nécessaire à la vie ? Un monde qu’on peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier. Mais au contraire, dans un univers soudain privé d’illusions et de lumières, l’homme se sent un étranger. Cet exil est sans recours puisqu’il est privé des souvenirs d’une patrie perdue ou de l’espoir d’une terre promise. Ce divorce entre l’homme et sa vie, l’acteur et son décor, c’est proprement le sentiment de l’absurdité. Tous les hommes sains ayant songé à leur propre suicide, on pourra reconnaître, sans plus d’explications, qu’il y a un lien direct entre ce sentiment et l’aspiration vers le néant”* (Camus, Albert : *Le mythe...*, cit., págs. 20-21, trad. pág. 16).

²⁶⁴ Con otras palabras: *“Hemos presentado ya lo que Camus denomina los dos términos de lo absurdo: por una parte, el afán de racionalidad, y por la otra, la irracionalidad del mundo. Ambos términos se mantienen en una constante confrontación. De ella nace el absurdo”* (Pérez, Ana Rosa / Ziri6n, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 65).

desierto que no hay que abandonar. Por lo menos es preciso saber dónde han llegado. En este punto de su esfuerzo el hombre se halla ante lo irracional. Siente en sí su deseo de dicha y razón. Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo. Esto es lo que no hay que olvidar. A eso hay que aferrarse, puesto que toda la consecuencia de una vida puede nacer de ello. Lo irracional, la nostalgia humana y lo absurdo que surge de su cara a cara, he aquí los tres personajes del drama que debe terminarb necesariamente con toda la lógica de la que es capaz una existencia”²⁶⁵.

Según el pensamiento camusiano, y como se explicó con anterioridad, si el hombre no decide tomar la vía del suicidio, la solución que le queda por seguir es vivir en un camino carente de sentido y de futuro, esto es, en un lugar donde no existe la esperanza, tan añorada en muchas circunstancias de la vida. Al sufrir este proceso, el hombre absurdo se hace consciente de que su futuro está condicionado por la muerte, es decir, percibe lo fundamental de la especie humana, según Camus: la condición efímera que pertenece al hombre. Con lo que el primer paso que debe dar todo ser humano, según esta vía de pensamiento, es que los deseos de libertad absoluta que anhela su ser son algo que no lleva a ningún lado; la eternidad es algo que escapa a la naturaleza humana. La eternidad solo es un deseo ilusorio que reina en la vida de los seres humanos porque es placebo para el sufrimiento de la realidad de la vida²⁶⁶. Viendo esto, Camus señala la postura de que el hombre no puede estar constantemente pensando en la muerte, olvidándose de la misma, algo tan común en la existencia del hombre. Esta opción, según la línea de pensamiento de este autor, hace al hombre menos humano,

²⁶⁵ “Je veux que tout me soit expliqué ou rien. Et la raison est impuissante devant ce cri du coeur. L’esprit éveillé par cette exigence cherche et ne trouve que contradictions et déraisonnements. Ce que je ne comprends pas est sans raison. Le monde est peuplé de ces irrationnels. A lui seul dont je ne comprends pas la signification unique, il n’est qu’un immense irrationnel. Pour dire une seule fois : « cela est clair » et tout serait sauvé. Mais ces hommes à l’envi proclament que rien n’est clair, tout est chaos, que l’homme garde seulement sa clairvoyance et la connaissance précise des murs qui l’entourent. Toutes ces expériences concordent et se recoupent. L’esprit arrivé aux confins doit porter un jugement et choisir ses conclusions. Là se placent le suicide et la réponse. Mais je veux inverser l’ordre de la recherche et partir de l’aventure intelligente pour revenir aux gestes quotidiens. Les expériences ici évoquées sont nées dans le désert qu’il ne faut point quitter. Du moins faut-il savoir jusqu’où elles sont parvenues. A ce point de son effort, l’homme se trouve devant l’irrationnel. Il sent en lui son désir de bonheur et de raison. L’absurde naît de cette confrontation entre l’appel humain et le silence déraisonnable du monde. C’est cela qu’il ne faut pas oublier. C’est à cela qu’il faut se cramponner parce que toute la conséquence d’une vie peut en naître. L’irrationnel, la nostalgie humaine et l’absurde qui surgit de leur tête-à-tête, voilà les trois personnages du drame qui doit nécessairement finir avec toute la logique dont une existence est capable” (Camus, Albert : *Le Mythe...*, cit., págs. 46-47, trad. págs. 41-42).

²⁶⁶ La muerte es la única realidad y así debe comprenderlo el ser humano: “La muerte termina de una manera definitiva con la vida. La vida es finita. No hay, por otra parte, ninguna sugerencia de la posibilidad de la inmortalidad o de una vida eterna” (Pérez, Ana Rosa / Ziri6n, Antonio: *La muerte...*, cit., págs. 59-60).

puesto que se niega a sí mismo. Aquello que olvida el hombre le lleva a olvidarse de sí mismo ya que, entonces, no percibe la realidad tal y como es, sino que la interpreta desde la postura cómoda que ha adoptado pero que, a la vez, le hace desaprovechar su existencia. Camus, pese a que esta crítica pueda significar lo contrario, sí que defiende la libertad humana, pero siendo real ya que la misma está condicionada por la muerte, con lo que el factor que puede desarrollar el hombre es la libertad pasional. Esto es lo que hace el hombre absurdo, ya que decide vivir según sus pasiones, que es lo más humano. En *La peste*, Camus refleja varios personajes que van a sufrir este proceso.

El hombre absurdo es capaz de vivir con la carga de la muerte pero sin preocuparse por ella. Sabe que llegará pero no sucumbe ante la desesperación y decide vivir sin esa condición que le frene en sus deseos y pasiones. No se deja influir negativamente por este pensamiento, no es una losa con la que tiene que cargar y que le atrape en su vida en espera de la muerte. Según Camus, no se puede vivir constantemente con la presencia de la muerte, es un peso insoportable e incompatible con el deseo vital. La condición humana no debe ser aquello que no deje al ser humano desarrollarse como humano antes de que la esencia humana se realice. La muerte no debe condicionar la libertad del hombre, solo debe mostrar al mismo los límites que tiene dándole un espacio real en el que aprovechar para desarrollar sus pasiones. El hombre cotidiano, distinto del hombre absurdo, una vez consciente de la muerte²⁶⁷, se hace esclavo de ella y orienta todos sus actos hacia este fin porque su pensamiento no puede alejarse de la misma. El hombre absurdo rompe con esta dinámica decadente tan común y decide que es mejor para su esencia humana vivir pasionalmente antes de sucumbir en la tragedia de la muerte. Expuesto con otras palabras:

*“Frente al absurdo está la rebelión, frente a la oscuridad del mundo la lucidez humana. Es ésta, justamente, la que da al hombre su fuerza de rechazo hacia la irracionalidad del mundo y al mismo tiempo la fuerza para afirmarse a sí mismo y a su vida. El destino absurdo no puede vivirse como tal si no se mantiene la conciencia de él. La decisión de vivir, que es la primera consecuencia de la rebelión, exige el ejercicio constante de la lucidez”*²⁶⁸.

²⁶⁷ Normalmente es consciente de ella cuando fallece alguien cercano a él que le lleva a ver la condición del ser humano. Esta muerte del otro será analizada con posterioridad.

²⁶⁸ Pérez, Ana Rosa / Ziri6n, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 85.

Por ello, el hombre absurdo es consciente de que lo único que acabará con su vida es la muerte, por ello decide qué hacer mientras la espera. Así es como decide qué quiere estar haciendo cuando la muerte se le haga presente. Camus señala: *“Los mejores hombres de lo eterno se sienten a veces presa de un espanto lleno de consideración y piedad frente a unos espíritus que pueden vivir con semejante imagen de su muerte. Mas sin embargo esos espíritus extraen de ello su fuerza y su justificación. Nuestro destino está delante de nosotros y lo desafiamos”*²⁶⁹. Este desafío hace al hombre absurdo dueño de su vida, algo que le diferencia del hombre corriente que prefiere olvidar la muerte, o bien vive con el peso de ese pensamiento mermándole en su desarrollo vital²⁷⁰.

El ejemplo más claro que utiliza Camus es Don Juan: *“esta vida le colma, no hay nada peor que perderla. Este loco es un gran sabio”*²⁷¹. Don Juan²⁷² rechaza su destino absurdo, y este rechazo de la muerte insulsa le permite superarla. ¿Cómo lo hace? La solución que propone Camus es sencilla: se da cuenta de que es un ser temporal, ligado a un tiempo determinado. Este es el primer paso que da el hombre absurdo. Así se da cuenta de que es un ser de tiempo. No vive del futuro sino del presente, ya que la muerte es el único futuro cierto que espera al ser humano. Ese tiempo venidero aún no se vive, no está presente, con lo que no tiene que ser motivo de preocupación. El hombre absurdo consigue su felicidad gracias a los actos que decide y realiza en el

²⁶⁹ *“Les meilleurs parmi les hommes de l'éternel se sentent pris quelquefois d'un effroi plein de considération et de pitié devant des esprits qui peuvent vivre avec une pareille image de leur mort. Mais pourtant ces esprits en tirent leur force et leur justification. Notre destin est en face de nous et c'est lui que nous provoquons”* (Camus, Albert : *Le Mythe...*, cit., págs. 123-124, trad. pág. 116).

²⁷⁰ Sobre esta idea: *“Un hombre absurdo es, entonces, aquél que ya no cree en términos absolutos, que ya no los espera, que quizá siente nostalgia pero elige vivir en la sabiduría de sus límites, en el tiempo con minúsculas de su condición perecedera. Es un hombre que puede aceptar una moral impuesta, una serie de reglas sociales, pero no admitirá que haya nada que deba ser justificado”* (Zárate, Marla: *Camus (1913-1960)*. Ediciones del Orto, Madrid, 1995, pág. 23).

Apoyando esta idea de la rebeldía del ser humano contra esos valores absolutos y tradicionales: *“Todo esto corresponde a una actitud rebelde sin precedentes, contra una sujeción histórica del hombre a los designios de la muerte (lo que debe comprenderse como los designios de Dios que dispone de la vida de los seres). Si se tiene en cuenta que pueblos enteros, culturas y religiones, a lo largo de la historia y sobre todas las dimensiones de la tierra, de lo que ha estado exentas las creencias y los ritos del cristianismo y de la Iglesia Católica, hemos de considerar que los criterios de Camus en sus obras de hombre rebelde, constituyen un paso fundamental en el camino hacia una liberación mental del hombre de estas taras que lo han subyugado durante siglos”* (Calderón Rodríguez, Luis Antonio: *Albert Camus: o la vigencia de la utopía*, Universidad de Caldas, Manizales (Colombia), 2004, pág. 9).

²⁷¹ *“Cette vie le comble, rien n'est pire que de la perdre. Ce fou est une grand sage”* (Camus, Albert : *Le mythe...*, cit., pág. 101, trad. pág. 95).

²⁷² Zárate señala que *“Don Juan ha buscado en cada mujer un amor total que nadie puede brindarle y sofoca su vida impregnada de absurdo con una cantidad de alegrías momentáneas”* (Zárate, Marla: *Camus...*, cit., pág. 23).

presente, porque de lo único que es dueño es de su ahora. Por ello: *“La única solución al problema del absurdo que respeta el dato mismo del absurdo es para Camus la rebelión. La única manera de vivir manteniendo el absurdo, es adoptar una actitud rebelde hacia él”*²⁷³. Así, la decisión que toma Don Juan es disfrutar del momento, en contrapartida a la muerte. El presente es la contestación a lo que le deparará el futuro, al acontecimiento trágico que sabe que vivirá le opone instantes placenteros y pasionales que desarrolla en su presente. Esto es lo que hace el hombre absurdo para desarrollarse, vivir su actualidad. La pasión es lo más profundo del ser humano, junto con la muerte. A lo segundo se le contrarresta con lo primero. Lo más humano en el presente es lo que desarrolla el hombre absurdo en respuesta a lo más humano en el futuro.

La superación de la vida, según Camus, consiste en cambiar el futuro por el presente, es decir, el hombre debe dejar de vivir por el futuro, con la mente llena de ilusiones falsas. El ahora es desarrollado, por el hombre absurdo, como el momento más pleno de su vida. Don Juan aparta el mañana para centrarse en el presente, pero sigue siendo consciente de que toda su felicidad terminará con su futuro mortal.

Otro ejemplo que aparece en la obra de Camus para aclarar en qué consiste el hombre absurdo es Sísifo. Éste fue condenado a rodar una roca ladera arriba hasta la cima de una montaña. Algo que resultaba una tarea imposible ya que cuando estaba a punto de llegar a la cumbre, no podía sostener la pesada roca y caía hasta el fondo del valle. Así, una vez y otra. Esto resulta una tarea absurda, un destino absurdo con el que fue castigado Sísifo como consecuencia de sus acciones, pero que acepta²⁷⁴. Es decir, Camus muestra cómo el hombre absurdo acepta su destino:

*“Al final de ese prolongado esfuerzo, medido por el espacio sin cielo y el tiempo sin profundidad, llega a la meta. Sísifo contempla entonces cómo la piedra rueda en unos instantes hacia ese mundo inferior del que habrá que volverla a subir a las cumbres. Y regresa al llano”*²⁷⁵.

²⁷³ Pérez, Ana Rosa / Zirió, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 81.

²⁷⁴ Sobre esta idea: *“El hombre absurdo contempla su tormento y ese esfuerzo no le fatiga (...). Al expulsar a esos pobres dioses e insatisfechos, el hombre absurdo se afirma en su condición, y se hace dueño de sus días”* (Maldonado Ortega, Rubén: *Absurdo y rebelión: una lectura contemporánea en la obra de Albert Camus*), Universidad Del Norte, Barranquilla (Colombia), 2011, pág.32).

²⁷⁵ *“Tout au bout de ce long effort mesuré par l'espace sans ciel et le temps sans profondeur, le but est atteint. Sisyphe regarde alors la pierre dévaler en quelques instants vers ce monde inférieur d'où il*

Un texto ulterior de nuestro autor recogido, por cierto, en la espléndida monografía de Lottman amplía la significación que para él tuvo la figura del desgraciado rey de Éfira:

“Sísifo dichoso, sí, no solamente porque mira de frente su destino sino porque sus esfuerzos conducen a resultados relativamente importantes. Ciertamente, no conseguirá inmovilizar su roca en lo alto de su camino, no alcanzará lo absoluto (inaccesible por definición), pero conseguirá en las diversas ciencias resultados positivos, y en particular en la ciencia política (organización del mundo humano, de la sociedad humana, dominio de la historia humana, y de la antinomia individuo-sociedad)”²⁷⁶.

Sísifo es aquel que mira de frente su destino y eso es algo crucial para el ser humano. El acontecimiento de la muerte puede parecer absurdo, trágico, pero al fin y al cabo, es aquello que hace humano al ser humano. Por ello, el hombre absurdo decide afrontarlo y no huir de aquello necesario por naturaleza. El hombre absurdo es aquel que acepta la absurdez de su destino comprendiendo lo absurdo que es huir de la condición humana²⁷⁷. Sísifo acepta y lleva a cabo su acción día tras día porque él decide soportar su condena. Camus señala la importancia del momento de la decisión ya que cada hombre debe decidir cómo recibir la muerte, como afrontar su destino. La libertad está en la decisión y esto es lo que diferencia a los hombres absurdos: son libres porque deciden conociendo y aceptando su destino. Son libres porque aún siendo consciente de la imposibilidad de cambiar su destino, si tienen en sus manos la opción de afrontarlo o no con dignidad.

Sísifo²⁷⁸ realiza su tarea resignado pero decidido. Por ello:

faudra la remonter vers les sommets. Il redescend dans la plaine” (Camus, Albert : *Le mythe...*, cit., pág. 165, trad. pág. 157).

²⁷⁶ Lottman, Herbert R.: *Albert Camus*. Taurus, Madrid, 1978, pág. 341.

²⁷⁷ Por ello, absurdo y muerte están relacionados, ya que el primero tiene su matriz en la segunda: “*El absurdo, sobre todo, nace ante la muerte, en la confrontación del hombre con su muerte*” (Pérez, Ana Rosa / Ziri6n, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 70).

²⁷⁸ Zárate explica que: “*Sísifo debe reemprender el trabajo y esa es la decisión lúcida que le impele a partir de cero para llegar a cero lo que le convierte, por obra de su voluntad, en un ser superior a su fortuna, más tenaz y más duro que una roca. La tragedia anida precisamente en su certidumbre, en su ausencia total de esperanza*” (Zárate, Marla: *Camus...*, cit., pág. 24).

Apoyando esta idea: “*Como quiera que el castigo consistía en que Sísifo percibiera con toda claridad que no tenía esperanza, al determinar que la piedra, empujada por su propio peso regrese otra vez a la llanura para ser llevada de nuevo a la cima, los dioses, sin advertirlo, otorgan a Sísifo una pausa, una*

*“La muerte se presenta, en definitiva, como la causa fundamental del surgimiento del absurdo; la realidad de la muerte trae consigo la absurdidad de la condición del hombre y es, en última instancia, la que provoca la infelicidad. La muerte compone el absurdo como estado de hecho. Ahora bien, frente a la muerte se presenta la lucidez de la muerte como causa fundamental de la rebelión y, en última instancia, como la causa de la única felicidad posible del hombre”*²⁷⁹

Sísifo acepta su destino absurdo y de ahí se desprende el valor que tiene ya que no vive en un sueño ilusorio que le aleja de la realidad, que le aleja de la humanidad²⁸⁰. Y lo hace por obra de su voluntad. Decide, según su propia pasión, aquello que es difícil de aceptar. Por ello, es diferente y el ejemplo a seguir, según Camus. Toma la decisión más complicada: aceptar aquello que le trae la vida sin intentar huir por caminos falsos en busca de evitar su destino.

Camus se centra en un aspecto en específico de Sísifo:

*“Sísifo me interesa durante ese regreso, esa pausa. ¡Un rostro que pena tan cerca de las piedras es ya de piedra! Veo a ese hombre bajar con los pasos pesados aunque regulares hacia el tormento cuyo fin no conocerá. Esa hora que es como un respiro y que se repite con tanta seguridad como su desgracia, esa hora es la de la conciencia. En cada uno de esos instantes, cuando abandona las cimas y se hunde poco a poco hacia las guaridas de los dioses, Sísifo es superior a su destino. Es más fuerte que su roca”*²⁸¹.

respiración que se convierte para él en la conciencia plena de su absurda condición. Puesto que ellos han determinado el orden y la secuencia de todo cuanto existe” (Maldonado Ortega, Rubén: *Absurdo y rebelión...*, cit., pág. 30).

²⁷⁹ Pérez, Ana Rosa / Zirió, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 99.

²⁸⁰ Es decir, el mensaje que quiere transmitir Camus con el ejemplo de Sísifo es: “For Camus, Sisyphus reminds us that we cannot help seeking to understand the reality that transcends our intelligence, striving to grasp more than our limited and practical scientific understanding allows, and wishing to live without dying. Like Sisyphus, we are our fate, and our frustration is our very life: we can never escape it” (Aronson, Ronald, “Albert Camus”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/camus>>).

²⁸¹ “C’est pendant ce retour, cette pause, que Sisyphe m’intéresse. Un visage qui peine si près des pierres est déjà pierre lui-même ! Je vois cet homme redescendre d’un pas lourd mais égal vers le tourment dont il ne connaîtra pas la fin. Cette heure qui est comme une respiration et qui revient aussi sûrement que son malheur, cette heure est celle de la conscience. À chacun de ces instants, où il quitte les sommets et

Esta es la grandiosidad del hombre absurdo: aceptar su destino. Algo muy difícil de llevar a cabo ya que la condición humana lleva inscrita la tragedia de la vida. Pero en la asimilación de esta idea, el ser humano crece por encima de ello ya que decide qué hacer mientras que el destino se persona ante él. La grandeza del hombre absurdo es ser superior a ese destino ya que no lo niega, afrontando su futuro.

Sísifo²⁸², sea cual sea el verdadero significado del constructor mítico soporta el peso de su destino; y ya vemos cómo según Camus esa decisión suya le hace aún más fuerte que su roca. El hombre absurdo, que ejerce su libertad, puede así plantearse la vida de modo diferente al resto de mortales. Con dicho acto, su pensamiento, su conciencia, le permite vivir el presente, de forma pasional²⁸³, a diferencia del hombre cotidiano, ignorante y temeroso de su destino. Marla Zárata habla de esta idea:

*“Asumir la condición humana, no amedrentarse ante la muerte, desprenderse del anhelo de absolutos y dioses, aguantar el absurdo, gozar de la tierra y lo concreto, despreciando la inmortalidad, ceñidos a la medida humana; en resumen, mantener una constante rebeldía contra todo lo que amenace enmascaramos esta actitud sabia y valerosa”*²⁸⁴.

Esta es la noción que Camus quiere transmitir al lector. Quiere despertarle de su inconsciencia buscada que le hace evadirse de su destino, para enfrentarlo directamente

s'enfonce peu a peu ver les tanières des dieux, il est supérieur à son destin. Il est plus fort que son rocher” (Camus, Albert : *Le mythe...*, cit., pág. 165, trad. pág. 157).

²⁸² Una interpretación alternativa sobre el significado de Sísifo aparece en la obra de Robert Graves: *“Sísifo, aunque los griegos entendían que significaba “muy sabio”, es un nombre que Hesiquio escribe “Sesephus” y se cree que es una variable griega de Tesup, el dios Sol hitita, idéntica a Atabirio, el dios Sol de Rodas, cuyo animal sagrado era el toro”* (Graves, Robert: *Los Mitos Griegos I* (Volumen I). Alianza Editorial, Madrid, 1995, pág. 271). Según esta interpretación, Sísifo representaría el Sol, concepto muy importante en la obra camusiana. Con lo cual, por un lado tenemos que Sísifo es un ejemplo del hombre absurdo que muestra Camus, pero por otro, se puede interpretar como el Sol. Pueden ser dos ideas que unió Camus para poner este ejemplo, es decir, un significado más allá de la mera apariencia del mito que trae un significado determinado y fundamental en su obra. Al igual sucede con Zagreus en *La muerte feliz*. El Sol es aquello que hace que Mersault cometa el asesinato alegándolo en su confesión. Algo trivial para el ser humano pero que es causa de una muerte violenta condenando a su vez a la mano ejecutora de dicho asesinato. El Sol es aquello que irrumpe en la vida de dos hombres mostrándoles su condición humana.

²⁸³ En este caso la única pasión que le queda a Sísifo es desarrollar su tarea con ímpetu y dedicación. Decide afrontar su destino, su muerte, haciendo aquello que ha elegido.

²⁸⁴ Zárata, Marla: *Camus...*, cit., pág. 25. Siguiendo con esta línea y fundamentándola nos encontramos en otra fuente: *“Para Camus la rebelión se hace contra la mentira y contra la opresión, y en su impulso más profundo el rebelde se identifica con una comunidad natural”* (Maldonado Ortega, Rubén: *Absurdo y rebelión...*, cit., pág. 49).

con la muerte. Para asumir la condición humana, cada ser humano debe ejercer su libertad, lo que le permite superar la muerte. De esta forma, cada ser humano no sucumbirá ante la tragedia de la muerte, sino que la afrontará y la superará. Un hombre no puede estar constantemente pensando en la muerte ya que le otorgaría un peso insoportable que le consumiría.

El hombre absurdo decide vivir el día a día. Don Juan, como vimos, vive entregado a aventuras voluntariamente efímeras, instantáneas y Sísifo cumple concienzudamente con su tarea impuesta como castigo. Con lo que, según este patrón, se pierde toda conciencia religiosa. En “La muerte feliz”, Camus escribe: “*No se vive más o menos largamente feliz. Se es feliz. Punto y final. Y la muerte no impide nada, es un accidente de la felicidad en este caso*”²⁸⁵. Con lo cual, la muerte no tiene que producir la infelicidad humana²⁸⁶. El hombre cotidiano las une pero se tiene que hacer consciente de su error, ya que la muerte es un mero accidente en su felicidad. Es aquello hacia lo que está abocado, que sucederá en un punto temporal determinado pero que no debe condicionar el resto de su vida, en espera de dicho acto. El hombre absurdo, en cambio, vive la felicidad que le proporciona el presente, sin que la futura muerte le robe su deseo pasional de ser feliz²⁸⁷. El futuro no puede condicionar el presente. Lo único que conoce el ser humano es que la muerte llegará pero desconoce en qué instante acontecerá, con lo cual, la tarea que quiere mostrar Camus es que el hombre no debe estar pendiente de ella. El humano debe aceptar la muerte con naturalidad ya que está en su naturaleza. El hombre no debe consumirse en el pensamiento de qué habrá más allá de la muerte, debido a que, según este pensador, de esa manera se alejará de su propia naturaleza. De la única seguridad de la que se puede fiar el ser humano, y es porque es

²⁸⁵ “*On ne vit pas plus ou moins longtemps heureux. On l’est. Un point, c’est tout. Et la mort n’empêche rien – c’est un accident du bonheur en ce cas*” (Camus, Albert: *La mort heureuse*. Gallimard, París, 1971, pág. 180, trad. pág. 150).

²⁸⁶ Mas bien sucede al contrario: “*La profundización máxima en la muerte trae consigo la máxima exaltación de la vida*” (Pérez, Ana Rosa / Ziriñón, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 247)

²⁸⁷ Comentando esta idea: “*We might think that facing our total annihilation would be bitter, but for Camus this leads us in a positive direction: “Between this sky and the faces turned toward it there is nothing on which to hang a mythology, a literature, an ethic, or a religion –only stones, flesh, stars, and those truths the hand can touch” (N, 90) (...) The “wealth” is precisely what hope cheats us out by teaching us to look away from it and towards an afterlife. Only by yielding to the fact that our “longing to endure” will be frustrated and accepting our “awareness of death” are we able to open ourselves to the riches of life, which are physical above all*” (Aronson, Ronald, Albert Camus, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition) , Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/camus>>).

un testigo de ello, es del recuerdo que dejará cada hombre después de morir. Camus escribe:

“¿Pero sabe usted por qué somos siempre más justos y generosos con los muertos? La razón es muy sencilla. Con ellos no tenemos obligaciones. Nos dejan libres, podemos tomarnos todo el tiempo que queramos, colocar el homenaje entre un cóctel y una querida afectuosa, a ratos perdidos, en suma. Si a algo nos obliga sería a la memoria, y tenemos la memoria demasiado corta. ¡No, el amigo que queremos es el muerto fresco, el muerto doloroso, queremos nuestra emoción, nos queremos a nosotros mismos, vaya!”²⁸⁸.

Cuando la vida de una persona llegue a su fin, sólo dejará recuerdos a sus seres queridos, y a la vez, ese recuerdo es fugaz porque se irá consumiendo progresivamente a lo largo del tiempo. La única certeza que tiene el hombre absurdo de lo absurdo de la muerte es que acontecerá y dejará un recuerdo efímero en el mundo perecedero.

4) -La muerte en Albert Camus.

Antes de analizar plenamente *La Peste*, hay que desarrollar el concepto “muerte”²⁸⁹ en el pensamiento camusiano. Para ello, se analizará dicho término apoyándose en esta obra y completando la explicación con otros textos del autor para ampliar y concretar el razonamiento de la línea que sigue esta Tesis. *La Peste* es la obra de referencia de este trabajo puesto, que en él, Camus muestra los dos tipos de personas que se han mostrado con anterioridad, es decir, el hombre cotidiano y el hombre

²⁸⁸ “*Mais savez vous pourquoi nous sommes toujours plus justes et plus généreux avec les morts ? La raison est simple ! Avec eux, il n’y a pas d’obligation. Ils nous laissent libres, nous pouvons prendre notre temps, caser l’hommage entre le cocktail et une gentille maîtresse, à temps perdu, en somme. S’ils nous obligeaient à quelque chose, ce serais à la mémoire, et nous avons la mémoire courte. Non, c’est le mort frais que nous aimons chez nos amis, le mort douloureux, notre émotion, nous-mêmes enfin !* (Camus, Albert: *La chute*. Gallimard, Francia, 1956, pág. 37, trad. pág. 32).

²⁸⁹ De forma breve, se puede explicar la muerte en el pensamiento de Camus: “*La caracterización anterior nos ha revelado a la muerte como universal, como cierta y evidente, y como definitiva. Como universal, en tanto que se extiende a todos los hombres y en general a todo ser vivo. Como cierta y evidente, en tanto que constituye un acontecimiento seguro, fatal, inevitable, y también en tanto que esta verdad puede ser vista como evidencia para el hombre. Como definitiva, en tanto que cancela toda posibilidad de vida después de ella, es decir, en tanto que hace de la vida algo finito. Estos tres elementos son los que componen la idea invariable que Camus tiene de la muerte*” (Pérez, Ana Rosa / Ziri6n, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 60). Estos aspectos se explicarán a lo largo de este apartado.

absurdo. Camus aclara la diferencia que existe entre ambos y señala cómo algunos personajes pasan de esa condición que me atrevo a llamar de cotidianidad²⁹⁰ a la pasión generada por su absurdez. La mayoría de los seres humanos adoptan la postura cómoda del hombre aferrado a su vida diaria, pero cuando se enfrentan a la muerte desde una perspectiva cercana, despiertan de ese sueño ilusorio. Aquí es donde radica la importancia de *La Peste*. En ella, Camus describe los diferentes comportamientos que pueden adoptar las personas ante la tragedia de la muerte, haciéndose conscientes de su condición humana. Para ello, el filósofo francés utiliza varios casos de muerte violenta, ya que, como se comentó, la muerte natural no causa el mismo efecto. Sitúa al lector ante diferentes episodios trágicos que azotan la ciudad de Orán, los cuales cambian por completo a sus ciudadanos cuando se dan cuenta de su condición efímera. Camus intenta crear en el lector el mismo efecto haciéndole ver que esto es algo que puede suceder en cualquier momento. Nadie se salva ni puede huir de su condición humana. La muerte es lo que hace a todos los seres humanos iguales. La muerte no hace distinciones por condiciones económicas o sociales. Ese es el elemento común de todos e igualador de la humanidad, es la condición humana que el hombre prefiere olvidar.

Pero, por otro lado, lo que sí que diferencia a los seres humanos es su manera de afrontarla. La diferencia se da en el momento en que cada uno se hace consciente a consecuencia de la experiencia que cada hombre va adquiriendo. Esa conciencia se alcanza por mediación de la muerte del otro, es decir, del no-yo. Este acontecimiento acerca a cada persona al acontecer de su muerte, haciéndole reflexionar sobre la misma²⁹¹. Camus muestra cómo afrontan esta situación los personajes de su obra, cuando se ven sorprendidos por este suceso, pese a que creían, con arreglo al curso ilusorio de sus expectativas que todavía estaba muy lejano. Camus dice:

“Nuestros conciudadanos no eran más culpables que otros, se olvidaban de ser modestos, eso es todo, y pensaban todavía que todo era posible para ellos, lo cual daba

²⁹⁰ Salvando las distancias, me referí a ello de forma paralela a lo que es la distinción efectuada por Heidegger en *Ser y tiempo* entre la estancia en el mundo propia del *dasein* en cuanto “se inauténtico” y el modo de vida propio de un auténtico existir.

²⁹¹ Realmente, aquí es donde el ser humano se debe dar cuenta de quién es. La muerte es lo que saca a la luz su propia naturaleza: “La naturaleza del hombre sólo puede definirse en el enfrentamiento con la muerte” (Pérez, Ana Rosa / Ziri6n, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 171).

por supuesto que las plagas eran imposibles. Continuaban haciendo negocios, planeando sus viajes y teniendo opiniones”²⁹².

Así es como lo afronta la mayoría de la población: “*se creían libres y nadie será libre mientras haya plagas*”²⁹³. Pero, el autor se centra en los casos más trágicos para explicar su teoría sobre este aspecto: aquellos que les hace plantearse su vida y ver como cualquiera puede ser el siguiente. Incluso, aparece el caso de un niño²⁹⁴, es decir, de un ser que debería tener toda la vida por delante. La muerte de dicho niño es el acontecimiento más trágico que aparece en la obra de Camus, un punto de inflexión a partir del cual se muestran muchas de sus reflexiones en boca de sus protagonistas. Hasta tal punto, que aparecen las dudas de fe que puede tener cualquier ser humano creyente, con las que Camus defiende su postura atea. Todos los personajes de *La peste* ven cerca su destino porque conviven con él. Leo Pollman expresa esta idea de la siguiente manera:

“En ‘La Peste’, sus personajes —el doctor Rieux, Tarrou y el padre Paneloux, especialmente— por diversos procedimientos se convierten en héroes, en el sentido de quien marcha en pos de un ideal. Pero, al mismo tiempo, forman parte de un destino cósmico, que les obliga a evolucionar, e influye en sus relaciones con el ideal, determinándolo en parte. Y a su vez, esa cósmica fatalidad es el enemigo contra el que ellos luchan, es el señor contra el cual se rebelan, la peste”²⁹⁵.

Los hechos narrados sitúan en una situación extrema a los personajes del libro, les hace posicionarse ante su muerte.

Ante dichos acontecimientos, Camus muestra la respuesta de las personas y lo que, a su juicio, se debería hacer. El protagonista principal de *La peste* es Rieux. Es el médico que se encarga del plan de emergencia de la ciudad, el que tiene la iniciativa de ayudar a sus conciudadanos y que acepta, el primero, el destino que se cierne sobre la ciudad llamándole por su nombre: peste. La peste es la muerte y es aquello que en una

²⁹² “*Nos concitoyens n’étaient pas plus coupables que d’autres, ils oubliaient d’être modestes, voilà tout, et ils pensaient que tout était encore possible pour eux, ce qui supposait que les fléaux étaient impossibles. Ils continuaient de faire des affaires, ils préparaient des voyages et ils avaient des opinions*” (Camus, Albert: *La peste...*, cit., pág. 48, trad. pág. 41).

²⁹³ “*Ils se croyaient libres et personne ne sera jamais libre tant qu’il aura des fléaux*” (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 48, trad. pág. 41).

²⁹⁴ Este caso, especialmente significativa para la argumentación camusiana, será analizado más adelante cuando se explique lo que significa el personaje del padre Paneloux.

²⁹⁵ Pollmann, Leo: *Sartre y Camus. Literatura existencialista*. Gredos, Madrid, 1973, pág. 224.

situación de epidemia multiplica hasta el paroxismo una amenaza universal que ahora se hace más inmediata que nunca. Elige²⁹⁶ vivir de esa manera hasta que se cumpla lo que su naturaleza le indica. A pesar del peligro del contagio, Rieux decide ser fiel a la vocación que le permite auto-realizarse, en su caso ejercer la medicina. No teme morir porque lo elige así y se da cuenta de la naturaleza que tiene este acto, se hace consciente de la condición humana. Por ello, puede vivir libremente ya que la muerte no le condiciona. Curar y ayudar a las personas es aquello que su pasión le dicta y lo realiza. Es mejor que quedarse esperando hasta contagiarse y morir. Pero se da cuenta de que no puede hacer nada para salvar a esas personas arrebatadas por la muerte. Ejerce su oficio aún a sabiendas de que no puede ganar la partida a la muerte, pero su pasión le lleva a combatir. No puede evitar la muerte, es un ser humano, pero es consciente de ello. A pesar de esto, sigue luchando contra ella, ejerciendo su libertad²⁹⁷. Por ello, decide aceptar el suero preparado por el otro médico destacado de la obra, el investigador Castel como último recurso ante frente a la propagación imparable del contagio. Rieux decide luchar por salvar a los demás, pero acepta la muerte a la vez. No trata de dar una solución a la muerte, de manera absoluta. No intenta tal cosa. La peste es el símbolo que usa Camus para ejemplificar la intrínseca mortalidad humana. Rieux decide, como hombre absurdo, vivir la vida pasionalmente, y su pasión es la medicina. Sabe que no puede curarla, tal vez sí la peste, pero no la muerte. El trabajo del doctor es su libertad. Es consciente de la situación que asuela la ciudad, conoce la condición humana. Por ello, no se puede interpretar como un intento de dar solución a la muerte, a consecuencia de que no la tiene, sino que se trata de dar sentido a la vida, una vez que se asume que la muerte es inevitable.

Otro personaje importante que aparece en *La peste* es Rambert. Se trata de un periodista que va a Orán para realizar un estudio sobre las condiciones de vida de los árabes. Es el caso de una persona no natural de la ciudad asolada por la peste. Se ve como extranjero, como extraño a la ciudad, a la peste y, por lo tanto, a esa muerte en concreto que se adueña de la ciudad. Su pensamiento le lleva a creer que lo que sucede en la ciudad no va con él, su inconsciencia le hace excusarse en el hecho de que

²⁹⁶ Aquí es donde se ve la libertad del hombre absurdo, es decir, ante la tragedia de la muerte decide qué hacer mientras le llega su momento final. Vive pasionalmente lo que le puede quedar de vida. Cada hombre elige qué estar haciendo cuando la muerte se le presenta delante.

²⁹⁷ Es un personaje que recuerda a Sísifo en esa idea de elegir realizar su destino pese a saber que nunca podrá acabar de realizar su tarea.

no es un miembro originario de esa comunidad, con lo cual, cree que esa muerte no va con él. Con la figura de Rambert, Camus insinúa que nadie escapa a la muerte, toda vez que conseguirlo sería tanto como huir de la propia condición humana. Un hombre no puede pensar que la muerte no va con él; la lleva inscrita en su naturaleza. No existe escapatoria y se puede presentar en cualquier lugar, como le sucede a Rambert. Éste, impotente ante la situación, intenta escapar de la ciudad. Pero sus intentos son en balde. Nada consigue. No puede escapar de la peste, no puede huir de la omnipresente amenaza. Con lo cual, llegado ese punto, sólo le queda aceptar su destino. Rambert despierta de sus sueños cuando se hace consciente de que es temporal, y viendo que no puede hacer nada para evitarlo, elige, como hombre absurdo, enfrentarse a lo que le depare el futuro. Ve que las reglas de la situación son inamovibles, tanto para él como para el resto de los atrapados en Orán: la peste le puede alcanzar en cualquier momento. Se da cuenta de que nadie puede huir de ella, por ello decide afrontar su destino obrando desde su libertad. En esta circunstancia se decanta por ayudar a Rieux, comparte su destino con el doctor y elige de la misma manera. El hombre absurdo decide no quedarse a esperar la muerte y no sucumbir ante el terror que le pueda acarrear este hecho. Intenta afrontar la muerte y hacer algo mientras pueda. Pone sobre el tablero su libertad para obrar en consecuencia mientras espera su sentencia. Decide qué estará haciendo cuando la muerte le atrape con sus brazos contagiados mórbidos. El hombre absurdo crea sus pasiones como aquello que le liga a la vida y, en este caso, es la solidaridad con los demás.

Otro personaje digno de resaltar en esta obra de Camus es el viejo de los garbanzos. No menciona el nombre de dicho personaje ya que el escritor siempre se refiere a él con esta expresión. Simboliza el caso de alguien que ya ha asumido que morirá y actúa desde su libertad. La peste es algo que le rodea, pero no es eso lo que determina su actitud. Se trata de un antiguo paciente del doctor Rieux. Es decir, alguien que no ha necesitado ver la peste como algo que les hace a todos iguales en su destino, sino que ha afrontado dicho sino desde su postura individual antes de que todos estos acontecimientos se dieran. El viejo de los garbanzos cree que ya ha vivido lo que tenía que vivir, que ya se ha realizado en su vida mortal. Con lo cual, lo único que le queda es esperar. Decide dedicar este tiempo a practicar algo que le resulta placentero, algo que desea y que además le permita medir su tiempo. Dicha actividad es la de contar garbanzos. Se dedica a pasar garbanzos de una cazuela a otra hasta dejar la primera

vacía para luego repetir el proceso a la inversa. Es un caso que recuerda a Sísifo en un aspecto: una actividad en la que ocupará la totalidad de su tiempo²⁹⁸ y que no le lleva a nada en especial. Simplemente buscan que pase el tiempo pero realizan esa actividad desde su determinación propia. El viejo de los garbanzos es alguien a quien ya no le importa el tiempo, ya ha vivido lo que quería vivir, ahora solo le queda esperar la muerte. Por ello, no hay relojes en su casa. ¿Para qué? El tiempo sólo es algo convencional creado por el ser humano. Si alguien se quiere salir de ese patrón lo único que debe hacer es encontrar otro patrón que sea más propicio a sus intereses. Por lo que hace a nuestro personaje su sistema particular para computar los plazos es el constante trasvase de legumbres. A cada cazuela vacía ha vivido un tiempo más pero le queda menos para morir. En su decisión de hombre absurdo se decanta por dominar el tiempo. Ante la desesperación que alguien puede sentir cuando espera algo, y su ansiedad le lleva a mirar el reloj constantemente, el viejo de los garbanzos prefiere afrontar la angustia que determina el puro pasar del tiempo objetivo creando libremente su propio “tiempo”. El viejo de los garbanzos decide vivir en el interior de una temporalidad propia cuyo ritmo marca él mismo. Se atreve a romper con el tiempo neutral y objetivo de la existencia afrontando su ausencia de sentido con el nihilismo de su libertad. Ese nihilismo suyo será la llave que le abra la puerta de la soberanía interior. La muerte le sorprenderá realizando la actividad que él libremente elige.

Una vez, a lo que parece, este viejo de los garbanzos se había dignado a explicar su filosofía de la vida:

*“A Tarrou, que parecía asombrarse de su enclaustramiento, le había explicado que, según la religión, la primera mitad de la vida de un hombre era una ascensión y la otra mitad un descenso; que en el descenso los días del hombre ya no le pertenecían, porque le podían ser arrebatados en cualquier momento, que por lo tanto no podía hacer nada con ellos y que lo mejor era, justamente, no hacer nada”*²⁹⁹.

²⁹⁸ En el caso del viejo de los garbanzos, una totalidad del tiempo que a diferencia de la de Sísifo será obviamente finita.

²⁹⁹ “A Tarrou qui avait eu l’air de s’étonner de la vie cloîtrée qu’il menait, il avait à peu près expliqué que selon la religion, la première moitié de la vie d’un homme était une ascension et l’autre moitié une descente, que dans la descente les journées de l’homme ne lui appartenaient plus, qu’on pouvait les lui enlever à n’importe quel moment, qu’il ne pouvait donc rien en faire et que le mieux justement était de n’en rien faire” (Camus, Albert : *La ...*, cit., pág. 133, trad. pág. 113).

La muerte es algo que no se puede impedir, con lo que se debe aceptar. Lo natural del ser humano es su mortalidad y cada hombre debe conocer esta verdad que ha sido enmascarada. El viejo de los garbanzos muestra que el ser humano no tiene nada que hacer para evitar la muerte, así que la única libertad humana es elegir a qué se quiere dedicar el tiempo, mucho o poco, que nos quede. Lo relevante, en este planteamiento, es que cada hombre debe descubrir si está en la mitad ascendente o en la descendente. Y esto es algo que los acontecimientos de la vida individual muestran a cada ser humano.

Otra forma de comportarse ante la muerte es reflejada en la figura del padre Paneloux. Este sacerdote busca culpables para todo lo que estaba sucediendo en Orán. Dichos culpables van a ser, a su juicio, los mismos ciudadanos. Es un castigo a consecuencia de la vida llena de pecados que llevaban. Esto es lo que ha provocado el castigo de Dios: la plaga. En *La peste*, Camus hace una crítica muy ácida de la religión. El creyente, según el autor, no puede disfrutar de su vida porque se cree sujeto a un ser que le condiciona, que le marca su destino. La persona que cree en Dios vive aferrada a la creencia de la vida eterna, lo que le aleja de su condición vital. Prefiere redimirse y buscar el paraíso extraterrenal, es decir, olvida las pasiones de esta vida porque le llevarán al lado pecaminoso de la misma, para centrarse en la preparación para obtener la plenitud en la vida después de la muerte que considera más verdadera y de más calidad que la mortal. Con todo esto, la religión choca con las dos ideas principales de Camus sobre este tema: por un lado, la vida se vive vivo y no muerto; por otro, la muerte es algo que está inscrito en la naturaleza humana no impuesto por un ser divino, y es el punto final de nuestra certeza ya que después no existe hecho confirmado de si hay algo. Por ello, según Camus, es mejor no pensar en esto y vivir terrenalmente ya que es la verdadera existencia humana. Pero, a la vez, esta reflexión no debe turbar el pensamiento del hombre ya que el fin que persigue esta perspectiva es mostrar que cada ser humano debe aprovechar su tiempo vital para realizarse personalmente. El creyente duerme en un sueño placentero ilusorio que le hace desaprovechar lo que realmente tiene. En este caso del padre Paneloux, Camus muestra el tipo de persona que muere sin haber despertado de su estado inconsciente.

Camus defiende una postura atea y da argumentos en contra de la existencia de Dios, lo que conlleva la no creencia en otra vida. Con lo cual, se debe descartar esa

esperanza que aleja al ser humano del desarrollo de sus pasiones pensando en que el premio llegará en una vida no material en otro lugar³⁰⁰. Eso, para Camus, es la no aceptación de la muerte, otra fórmula para ello, inventada por aquellos que no pueden afrontar esta carga y no pueden aceptarla como naturaleza humana. El padre Paneloux, si bien se mira, es una figura radicalmente contrapuesta a la del hombre absurdo; en él se reflejan las concepciones opuestas a la aceptación de la muerte defendida por Camus. El escritor hace que este personaje, defensor acrítico de la fe cristiana, se enfrente a ese caso particular de muerte que mejor hace aflorar lo injustificable, lo escandaloso de aquella: la muerte de un niño. Es la muerte de la criatura más inocente de la creación, pero al igual que todos los demás, su condición humana se cumple.

El padre Paneloux había pronunciado un discurso en que culpaba a los ciudadanos de la aparición imprevista de la epidemia: *“Hermanos míos, habéis caído en desgracia; hermanos míos, lo habéis merecido”*³⁰¹. Empieza tajante su discurso, e incluso, se excluye de la culpa, de la muerte, dado que es un hombre de Dios y, como tal, no se ha alejado de él. Esta es la razón del castigo:

*“La primera vez que esta plaga apareció en la historia fue para herir a los enemigos de Dios. Faraón se opuso a los designios eternos y la peste le hizo caer de rodillas. Desde el principio de toda la historia el azote de Dios pone a sus pies a los orgullosos y a los ciegos. Meditad en esto y caed de rodillas”*³⁰².

Si el hombre sigue la creencia cristiana, Dios dirige su vida, condicionándola ya que le debe obediencia para poder conseguir la vida que dice que hay después de la muerte. El hombre tiene que estar en paz con Dios cuando llegue el final de sus días para ganarse ese pedazo de Cielo que todos buscan. Dios da las pautas para conseguirlo, pero es el que juzga los hechos para ello:

³⁰⁰ El ser humano se debe desarrollar en esta vida y ser feliz, según Camus: *“La única felicidad accesible al hombre es, pues, una felicidad que se realiza en esta tierra y que consiste (...) en una tensión lúcida entre las aspiraciones vitales del hombre y la realidad escueta de la muerte”* (Pérez, Ana Rosa / Ziriñ, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 259). Este es uno de los aspectos del ateísmo de Camus y que no deja posibilidad a una creencia religiosa.

³⁰¹ *“Mes frères, vous êtes dans le malheur, mes frères, vous l’avez mérité”* (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 108, trad. pág. 91).

³⁰² *“La première fois que ce fléau apparaît dans l’histoire, c’est pour frapper les ennemis de Dieu. Pharaon s’oppose aux desseins éternels et la peste le fait alors tomber à genoux. Depuis le début de toute l’histoire, le fléau de Dieu met à ses pieds les orgueilleux et les aveugles. Méditez cela et tombez à genoux”* (Camus, Albert: *La...*, cit., pág. 108, trad. pág. 91).

“Esto no podía durar. Dios, que durante tanto tiempo ha inclinado sobre los hombres de nuestra ciudad su rostro misericordioso, cansado de esperar, decepcionado en su eterna esperanza, ha apartado de ellos su mirada. Privados de la luz divina, hemos aquí por mucho tiempo en las tinieblas de la peste”³⁰³.

Al tener que realizar los actos mandados por Dios y estar en armonía con Él, el ser humano deja de ser libre porque no acepta la muerte. Sólo la ve como un paso a algo mejor. No se centra en lo que tiene porque aspira a la vida trascendental, pura, plena, feliz, que la religión le ofrece, con la que Dios le premia. Esta visión es muy criticada por Camus ya que es totalmente opuesta a su ideal de aceptar la muerte como algo natural y vivir apasionadamente el tiempo de que cada hombre pueda disponer según su vida. Si el ser humano pensase en ese premio trascendental, dejaría de ser libre y, por lo tanto, dejaría de vivir intensamente. Además, constantemente, el hombre llevaría la pesada carga de la preocupación por obrar de acuerdo a los imperativos divinos intentando evitar su ira. Eso condiciona a la persona y le hace ser esclava de una creencia que le aleja de la autorrealización como hombre. Camus se nos presenta como uno de los pensadores más consecuentemente ateos de la historia; es más: no se trata sólo de que su filosofía sea atea si no de que en sus escritos se desenvuelve un pensamiento lúcidamente inmanente terrenal³⁰⁴. No cabe otro mundo como premio en la obra de Camus.

Con la muerte del niño, del hijo del juez, estalla lo implacable de la muerte:

“Paneloux miró esa boca infantil ultrajada por la enfermedad y llena de aquel grito de todas las edades. Se dejó caer de rodillas y a todo el mundo le pareció natural oírle decir con voz ahogada pero clara a través del lamento anónimo que no cesaba: Dios mío, salva a esta criatura”³⁰⁵.

³⁰³ “Cela ne pouvait durer. Dieu qui, pendant si longtemps, a penché sur les hommes de cette ville son visage de pitié, lassé d’attendre, déçu dans son éternel espoir, vient de détourner son regard. Privés de la lumière de Dieu, nous voici pour longtemps dans les ténèbres de la peste” (Camus, Albert: *La...*, cit., pág. 109, trad. pág. 92).

³⁰⁴ Esta interpretación, como es sabido, es la predominante es la exégesis camusiana. No quiero ocultar sin embargo que recientemente se ha defendido –con argumentos a mi juicio poco convincentes– que pese a todas las apareencias en contrario el fondo último de nuestro autor es cristiano. A este respecto puede consultarse el libro de Howard Mumma citado en la Bibliografía.

³⁰⁵ “Paneloux regarde cette bouche enfantine, souillée par la maladie, pleine de ce cri de tous les âges. Et il se laissa glisser à genoux et tout le monde trouva naturel de l’entendre dire d’une voix un peu

La súplica de Paneloux, al parecer, no es escuchada. Dios no interviene, y el niño muere. Ante esto, Camus es tajante y pone en boca de uno de sus personajes la siguiente frase: “¡Ah!, éste, por lo menos, era inocente, ¡bien lo sabe usted!”³⁰⁶. Camus hace una acusación directa a la religión justificando la no existencia de Dios en el hecho de que debería salvar a un niño, inocente, sin pecado ni maldad. Pero el niño muere. La tragedia de la muerte es tan potente que incluso se lleva consigo a un niño. Dios no existe porque los inocentes mueren. No puede ser tan vengativo que permita que esto suceda, con lo cual, Camus concluye la irrealidad de su existencia³⁰⁷.

Otro personaje relevante en *La peste* es Cottard. Es un anciano que intenta suicidarse al principio de la obra. Parte de algo que le hace diferente al resto de personajes: ha estado más cerca de la muerte que ninguno. No lo consigue porque uno de sus vecinos, Grand, lo evita. A partir de este punto, su mentalidad cambia radicalmente. Decide dedicar su vida a ayudar a los demás en medio de la epidemia. La cercanía de la muerte, experimentada en su propia persona, le lleva a vivir pasionalmente. Acepta la muerte, debido a que la ha buscado, y acepta el tiempo que le queda, su vida real, y su libertad. Por eso decide. Lo hace como hombre absurdo que es.

Por otro lado, Camus muestra otra cosa con este personaje. La sociedad ve mal el suicidio. Es sancionado jurídica y moralmente. A Cottard le pide cuentas la ley, porque atentar contra su propia persona es motivo para ello. La muerte está mal vista a nivel social si alguien la busca. Camus quiere resaltar que la gente se aleja de su condición humana, la rechaza, porque la condena. La muerte es aquello repudiado por todos y, a la vez, se repudia a aquellos que la buscan porque no la temen. Es algo mal visto, algo en lo que se educa a sociedad. La filosofía camusiana quiere despertar a las personas de este mal sueño que les aleja de la realidad de vivir.

étouffée, mais distincte derrière la plainte anonyme qui n'arrêtait pas : « Mon Dieu, sauvez cet enfant » ” (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 236, trad. pág. 200).

³⁰⁶ “Ah ! Celui-à, au moins, était innocent, vous le savez bien ! » ” (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 237, trad. pág. 200).

³⁰⁷ Otro argumento en contra de la religión que se puede encontrar en el pensamiento de Camus es que el modelo de ser humano que él propone, el hombre rebelde, vive con la idea de que no es posible otra vida en otro mundo, por ello, realiza sus pasiones en este mundo: “*Para una existencia auténtica, la primera consecuencia de la rebelión es rechazar la esperanza. El rebelde vive sin la esperanza de otra vida*” (Pérez, Ana Rosa / Ziri6n, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 94).

Según las líneas anteriores, se puede entender que Camus representa en su obra lo que un ser humano debe hacer ante la muerte. La característica del hombre absurdo es enfrentarse a la tragedia de la muerte, aceptarla y decidir qué hacer mientras agota su tiempo mundano. En *La peste*, Camus muestra casos en los que el hombre pierde su identidad humana al desperdiciar su vida:

*“Son los continuos esfuerzos, desesperados y monótonos, que los últimos individuos, como Rambert, hacían por recuperar su felicidad y arrancar a la peste esa parte de ellos mismos que defendían contra la asechanza. Ésta era una manera de negarse a la esclavitud que les amenazaba, y aunque esta negativa no fuese tan eficaz como la otra, la opinión del cronista es que tenía ciertamente su sentido y que atestiguaba también, en su vanidad y hasta en sus contradicciones, lo que había de rebelde en cada uno de nosotros”*³⁰⁸.

En esta obra, un grupo de personajes se niegan a seguir la moral del grupo, viviendo sus pasiones. Esto es lo que les hace diferentes, les hace libres, les hace rebeldes. No se contentan con la apariencia vital embriagadora que hace a la mayoría de las personas pasar fugazmente sus vidas. Camus muestra las características de estos personajes no normales para ejemplo del lector, dándole a ver la muerte como algo natural. El hombre será libre cuando acepte esta verdad. Así es como cada hombre se realizará en su individual existencia.

Camus defiende la opinión de que escapar de la muerte es algo ilusorio para el ser humano. Quien concibe esa creencia se aleja de su condición humana, apartándose de sus pasiones. Un hombre así no se realiza porque desperdicia el tiempo que posee. La libertad, para Camus, no es escoger la muerte o poder escapar de ella. Quien se dedica a eso pierde su esencia, niega su esencia. La libertad está en escoger lo que se quiere hacer mientras la muerte llega.

³⁰⁸ “Ce sont les longs efforts désespérés et monotones que les derniers individus, comme Rambert, faisaient pour retrouver leur bonheur et ôter à la peste cette part d’eux-mêmes qu’ils défendaient contre toute atteinte. C’était là leur manière de refuser l’asservissement qui les menaçait, et bien que ce refus-là, apparemment, ne fût qu’il avait bien son sens et qu’il témoignait aussi, dans sa vanité et ses contradictions mêmes, pour ce qu’il y avait alors de fier en chacun de nous” (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 156, trad. pág. 132).

El pensamiento de Camus no aboca a algo así como un culto a la muerte, no es un pensamiento tan negativo y pesimista como puede parecer. El anhelo por vivir es algo inherente al ser humano. Todo hombre se agarra a la última posibilidad que le queda por vivir, es algo general que todos cumplimos. Camus lo ve así. El problema es cuando se busca allí donde no hay y el hombre se agarra a cualquier banal esperanza que se le presenta con tal de alargar sus días. El hombre absurdo busca vivir, pero no se cierra a la muerte aferrándose a la vida de manera trivial. El hombre absurdo vive pero siendo conocedor de la muerte, y cuando ésta se hace presente, no busca esperanzas engañosas sino que acepta su destino. Esta mentalidad aparece reflejada en *La peste*: “no había sitio en el corazón de nadie más que para una vieja y tibia esperanza, esa esperanza que impide a los hombres abandonarse a la muerte y que no es más que la obstinación de vivir”³⁰⁹. El hombre absurdo no pierde el tiempo en su vida a consecuencia de la pesada carga que supone la muerte. Esto es una postura del hombre cotidiano e inconsciente de su condición. El hombre absurdo vive pero hasta que ve su destino como algo innegable y se deja llevar por el mismo sin resistirse, de manera irracional, a lo efímero de la vida.

Concretando, Camus, al mostrar las circunstancias que viven estos personajes, muestra la muerte desde dos perspectivas distintas. La primera es aquella en la que la muerte es el acontecimiento que siempre surgirá en la mundaneidad humana. La ciudad convive con la muerte. La ciudad es cada sociedad humana que lleva inscrita su muerte, su desaparición. Independientemente de cada uno, de cada personaje, la muerte es aquello que jamás se puede controlar. La muerte pasea por las calles de Orán, igual que lo hace por el resto de sociedades humanas. Por ello, el ser humano tiene que vivir con el pensamiento de que la tragedia de la muerte se puede hacer presente en cualquier momento. Pero este pensamiento no tiene que condicionar el quehacer diario, según Camus, sino al contrario, debe despertar al hombre de su inconsciencia. En una ciudad asolada por la peste, es lo que le sucede a varios de sus personajes, pero no a toda la población. La pasión que elige este selecto grupo es ayudar a los demás. No niegan la muerte porque saben que no la pueden evitar. Incluso, Camus muestra cómo no se puede huir de la muerte con su personaje Rambert, en vista de que fracasa en todos sus

³⁰⁹ “Il n’y avait plus de place dans le cœur de tous que pour un très vieil et très morne espoir, celui-là même qui empêche les hommes de se laisser aller à la mort et qui n’est qu’une simple obstination à vivre” (Camus, Albert: *La...*, cit., pág. 284, trad. pág. 241).

intentos de escapar de la ciudad. Llega a ser hombre absurdo cuando decide aceptar lo que vive. Las posibles escapatorias son falsas y llevan también a la muerte. Otra opción es buscar al culpable, como hacía el padre Paneloux, pero la muerte no sabe de culpas.

Una segunda perspectiva que señala Camus está referida a los datos de muertes que anota en su obra. Esta cifra va creciendo hasta llegar a su cenit, para luego ir bajando. Como consecuencia, llega un día en el cual se abren las puertas de la ciudad porque se cree que se ha vencido a la muerte. Pero no es así. La muerte vuelve a aparecer ya que muere Tarrou, uno de los personajes que más pasionalmente se había dedicado a ayudar a los demás. La muerte no perdona a ningún ser humano.

4.1) – Las formas de muerte para el ser humano.

Dicho todo lo anterior, la Tesis que se defiende en la obra camusiana es que la vida no se puede concebir sin la muerte, es decir, lo que hace vivo³¹⁰ al ser humano es la muerte. Para ser consciente de la vida y desarrollarse, el hombre necesita tomar conciencia de la muerte. Esto le da al hombre la posibilidad de elección, es el desarrollo de libertad que se puede disfrutar. Ahora bien, lo realmente sustancial, señala Camus, es saber elegir. Su propuesta es vivir pasionalmente. Aquí es cuando el ser humano es tal en el sentido pleno del término, ya que no se esconde tras un velo de ignorancia consentida e inconsciencia permitida por miedo a su condición. Encararse con la muerte permite ese despertar y esa libertad. Aquello que, a lo largo de la historia, ha sido tratado como aquel elemento perturbador del ánimo humano y condicionante de su vida, Camus lo ve como aquello que permite llegar al mayor grado de libertad humana en la toma de las decisiones mundanas. La muerte permite al hombre aprovechar la vida y decidir qué estar haciendo cuando se presente.

Vivir en un sueño ilusorio de inmortalidad aleja al ser humano de lo que es su vida realmente, ya que le hace temer su futuro e ignorarlo. Se niega a sí mismo, porque lo más natural en la vida humana es morir. La esperanza es el peor de los males porque

³¹⁰ En el sentido de ser consciente de su vida y vivirla en consecuencia.

de la muerte no se puede escapar. Este planteamiento tiene que ser visto por el humano antes de encaminarse en su vida.

La vida y la muerte se necesitan, como opuestos que son. La vida nace de la muerte y la muerte de la vida. Este aspecto en el pensamiento camusiano muestra las influencias que tenía por parte del mundo griego, más precisamente, por las tragedias griegas. Algunos filósofos de la Grecia Antigua defendían que la realidad estaba gobernada por la lucha de contrarios³¹¹. La cotidianeidad estaba marcada por la sucesión de contrarios. Desde la misma sucesión de noches y días, hasta la extraña relación entre el amor y el odio. El ser humano, según este planteamiento, vive en esta dinámica que consideraba como natural ya que producía el cambio en el mundo. Esto era fundamental ya que permitía el desarrollo cósmico³¹². Desde esta perspectiva se señala que la muerte de unos viene acompañada del nacimiento de otros, lo que otorga la eternidad de la especie pero no del ser humano concreto. Camus ve la necesidad de este conflicto y lo refleja en sus escritos.

Con lo expuesto hasta aquí, se muestra cómo la muerte tiene un gran peso en la obra de Camus, hasta tal punto que alguna de sus obras gira en torno a este acontecimiento para hacer más hincapié en el significado que quiere explicar. La muerte hace al individuo dueño de su yo, de su vida en este mundo absurdo. Para ello, cada hombre necesita tener una experiencia cercana a la muerte ya que si no, por costumbre, se acaba olvidando. Esto hace a la persona ver su destino marcado por la temporalidad que lleva inscrita en su condición, enfrentándose a la tragedia de la muerte.

³¹¹ Algunos ejemplos: Heráclito, Parménides, Pitágoras... A modo de ejemplo, un fragmento de Heráclito dice así: *"La guerra de todos es padre, de todos rey; a los unos les designa como dioses, a los otros, como hombres; a los unos les hace esclavos, a los otros, libres"* (*De Tales...*, pág. 133, Frag. 29). La bibliografía sobre este aspecto es muy amplia. Se puede citar a modo de ejemplo la obra de G.E.R. Lloyd citada en la Bibliografía.

³¹² En el *Áyax* de Sófocles aparece: *"Ea, iré a bañarme y a las praderas junto al mar para que, purificando mis manchas, pueda evitar la terrible cólera de la diosa y, llegando allí donde encuentre un lugar sin pisar, tras excavar la tierra, ocultaré esta espada mía, la más odiosa de las armas, donde no sea posible que nadie la vea. ¡Que la noche y el Hades la guarden allá abajo! Pues yo desde que la recibí en mis manos como ofrenda de Héctor, mi peor enemigo, nunca recibí un beneficio de parte de los Aqueos. Cierto es el dicho de los hombres: "los dones de los enemigos no son tales y no aprovechan". Así pues, de aquí en adelante sabré ceder ante los dioses y aprenderé a respetar a los Atridas; jefes son, por tanto hay obedecerles, ¿por qué no? Las más terribles y resistentes cosas ceden ante mayores prerrogativas. Y así, los inviernos con sus pasos de nieve dejan paso al verano de buenos frutos. Y el círculo sombrío de la noche se aparta ante el día de blancos corceles para que brille la luz. Y el soplo de terribles vientos cala el ruidoso mar; el omnipotente sueño libera tras haber encadenado y no te tiene por siempre aunque te haya apresado"* (Sófocles: *Tragedias*. Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, Versos 655-677).

El ser humano se da cuenta de que el mundo carece de respuestas a las preguntas que se plantea, y eso le hace ver la absurdez del mundo mismo en el que vive. Camus muestra dos formas que tiene el hombre de enfrentarse a esa realidad. La primera que se analizará será el suicidio. El hombre, desesperado ante el mundo, desbordado por su vida, decide acabar con la misma. La segunda es seguir viviendo y encontrarse con una muerte natural o una muerte violenta, las cuales se verán más adelante en este trabajo. Pero, ante ambas expectativas, el ser humano se encontrará en un mundo sin esperanza futura. A consecuencia de ello, el hombre se tiene que hacer dueño de su vida, de su destino, y desde su libertad tiene que decidir cómo superar la muerte en cada momento.

4.1.1) - Suicidio.

El suicidio es un concepto muy usado en la obra camusiana. Este tema será tratado brevemente en este trabajo a consecuencia de que es la respuesta radical que muestra Camus ante la absurdez del mundo que se presenta, es algo que elige su ejecutor-sujeto. Ante esto, el hombre decide suicidarse para acabar con esta situación, decide, desde su libertad, acabar con lo mismo que le hace libre: su vida. Esta Tesis trata de, una vez tomada la decisión de no suicidarse, qué hace el ser humano para superar su vida, para superar su muerte. Por ello, Camus enfrenta al lector a casos trágicos de muertes para que se dé cuenta de la falta de esperanza que hay en el mundo. Tratar el suicidio sería dar otro enfoque a este tema y se alejaría demasiado de lo que persigue este texto, ya que no es algo que golpea trágicamente la vida humana debido a que se decide realizar tal acción.

El suicidio es el acto en el cual uno mismo toma la determinación de acabar con su propia vida y por su propia mano. El hombre, al reconocer el vacío del mundo ante su intento de darle sentido, se ve sólo ante lo único cierto de su condición humana, se ve sólo ante la muerte, y por ello siente miedo, terror, ignorancia. El absurdo le invade y le ahoga en una agonía vital que no le lleva a nada positivo. El mundo se desploma y aplasta a ese ser humano, que ve cómo su sueño, construido desde su pensamiento maravillosamente positivo pero irreal a la vez, se desploma ante el peso de su destino.

Sólo le queda una salida: el suicidio. Éste va a ser para Camus el primer problema filosófico serio. Así aparece reflejado en la obra de Zárata, “*se trata de una solución, si se quiere negativa, descabellada, a un sentimiento que no soporta, el absurdo*”³¹³.

El suicidio es una de las salidas que ve Camus a este problema. Para desarrollar esta noción, Camus dedica su ensayo *Le mythe de Sisyphe*, en el cual señala:

*“Matarse, en cierto sentido, y como en el melodrama, es confesar. Es confesar que la vida nos ha sobrepasado y no se la comprende. No vayamos demasiado lejos sin embargo en esas analogías y volvamos a las palabras corrientes. Es solamente que eso “no vale la pena”. Vivir, naturalmente, nunca es fácil. Uno sigue haciendo los gestos que ordena la existencia, por muchas razones, entre las cuales la primera es la costumbre. Morir voluntariamente supone que se ha reconocido, aunque sea instintivamente, el carácter irrisorio de esa costumbre, la ausencia de toda razón profunda para vivir, el carácter insensato de esa agitación y la inutilidad del sufrimiento (...). El tema de este ensayo es precisamente esa relación entre el absurdo y el suicidio, la medida exacta en que el suicidio es una solución al absurdo. Se puede sentar como un principio que para un hombre que no hace trampas lo que cree verdadero debe regir su acción. La creencia en lo absurdo de la existencia debe, pues, gobernar su conducta. Es una curiosidad legítima el preguntarse, claramente y sin falso patetismo, si una conclusión de este orden exige que se abandone lo más rápidamente posible una condición incomprensible”*³¹⁴.

³¹³ Zárata, Marla: *Camus...*, cit., pág. 21. Por ello, el suicidio es algo que aleja al ser humano del su condición y hay que buscar otra salida: “*De estas reflexiones podemos partir hacia una visión de lo que hay en el fondo del pensamiento filosófico de Albert Camus. Se trata de descubrir que la concepción del absurdo consiste en realidad en encontrar como salida el gran valor de la vida digna de ser vivida. El hombre, en medio de sus angustias, no encuentra otra salida; el mundo permanece aún silencioso y esta contradicción insoluble es la que hay que tratar de resolver precisamente mediante alguna forma diferente del suicidio*” (Calderón Rodríguez, Luis Antonio: *Albert Camus...*, cit, pág. 29).

³¹⁴ “*Se tuer, dans un sens, et comme au mélodrame, c’est avoir. C’est avouer qu’on est dépassé par la vie ou qu’on ne la comprend pas. N’allons pas trop loin cependant dans ces analogies et revenons aux mots courants. C’est seulement avouer que cela « ne vaut pas la peine ». Vivre, naturellement, n’est jamais facile. On continue à faire les gestes que l’existence commande, pour beaucoup de raisons dont la première est l’habitude. Mourir volontairement suppose qu’on a reconnu, même instinctivement, le caractère dérisoire de cette habitude, l’absence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l’inutilité de la souffrance (...). Le sujet de cet essai est précisément ce rapport entre l’absurde et le suicide, la mesure exacte dans laquelle le suicide est une solution à l’absurde. On peut poser en principe que pour un homme qui ne triche pas, ce qu’il croit vrai doit régler son action. La croyance dans l’absurdité de l’existence doit donc commander sa conduite. C’est une curiosité légitime de se demander, clairement et sans faux pathétique, si une conclusion de cet ordre exige que l’on quitte au plus vite une condition incompréhensible*” (Camus, Albert: *Le Mythe...*, cit., págs. 20-21, trad. pág. 16).

Esa es la respuesta que da Camus ante ese mundo carente de sentido, ante ese mundo absurdo en el cual vive inmerso el ser humano. Ahora bien, la mayoría de los seres humanos optan por no realizar este acto de libertad. Prefieren seguir viviendo. Una vez descartado el suicidio, el ser humano se tiene que enfrentar con su condición humana y ver su futuro marcado por su carácter efímero. Por ello, debe eliminar de su mente la esperanza y el deseo de felicidad eterna. Tiene que tomar la decisión de superar la muerte con cada instante irrepitable de felicidad que vaya encontrando en su vida, y que él elige en cada instante. Para resaltar esta verdad desenmascarada, Camus enfrenta al lector a la muerte trágica.

4.1.2) – Muerte trágica.

Cuando el hombre no opta por la vía del suicidio tiene que afrontar lo que le queda de vida, hasta que la muerte reduzca a cero sus posibilidades. Puede darse una muerte natural, algo que se tratará brevemente ya que no es un acontecimiento tan trágico, por lo menos en la obra camusiana, como se enunciará. Se usará el concepto “muerte trágica” para referirse a los casos de muerte no natural, es decir, producida como consecuencia de causas externas al difunto. Son casos en los cuales la muerte irrumpe violentamente y sin previo aviso en la vida de las personas, fragmentando la misma y no dejando tiempo a la preparación para el último suspiro. Son casos que enfrentan al lector con su destino y que Camus utiliza para mostrar la cruda realidad de la condición humana. En la obra camusiana se pueden encontrar bastantes casos de muerte trágica.

a) Asesinato.

El primer caso que se analizará en este estudio es el asesinato. Consiste en acabar con la vida de otra persona. Con lo cual, la intención es terminar con la vida del otro, del no-yo. En la obra de Camus aparecen varios ejemplos de asesinato intencionado, de muerte a consecuencia de una acción violenta por parte de otra persona.

No son casos que se produzcan por un accidente, que no sean muerte no intencionada³¹⁵. En Camus, todos los casos son intencionados y suceden cuando el autor ve más preciso, para así romper con la dinámica vital de los personajes y trayendo diferentes consecuencias que hacen reflexionar al lector. En estos casos, aparece un brazo ejecutor que interrumpe la vida del otro.

El asesinato es el tema central de *L'étranger*, por ello será el texto de referencia para la explicación de este tipo de muerte. En los sucesos narrados en esta obra, se pueden diferenciar dos aspectos: por un lado, Mersault acaba con la vida del árabe de una forma violenta ejecutándole de un disparo. Por otro lado, las leyes de Orán condenan a muerte³¹⁶ a Mersault por asesinato. El asesinato irrumpe así de forma violenta en la vida de dos personas, modificando radicalmente su situación: una muere al instante, la otra sufre una agonía esperando su ejecución.

Por lo que hace al primer aspecto, Camus muestra las razones de Mersault para disparar sobre el árabe. Cuando alguien mata a otra persona, se puede aducir multitud de causas que le lleven a realizar ese acto, pero las razones que da Mersault se puede decir que son decididamente excéntricas. El protagonista pone por excusa el Sol, como causa que le induce a cometer el asesinato:

*“Sólo sentía los címbalos del Sol sobre la frente e, instintivamente, la hoja relumbrante surgida del cuchillo siempre ante mí. Esa ardiente espada mordía mis cejas y penetraba en mis ojos doloridos. Fue entonces cuando todo vaciló. Del mar llegó un sople espeso y ardiente. Me pareció que el cielo se abría en toda su extensión para vomitar fuego. El gatillo cedió, toqué el pulido vientre de la culata y fue así, con un ruido ensordecedor y seco, como todo empezó. Sacudí el Sol y el sudor”*³¹⁷.

³¹⁵ Por ejemplo, cuando por causa de un golpe no intencionado fallece una persona. El juez dictamina que no había intención de acabar con su vida, sino que fue un accidente. Pero, aún así, estos casos pueden ser penalizados según recoge el artículo 139 en la redacción actual del Código Penal español.

³¹⁶ Para saber más sobre el pensamiento de Camus sobre la pena de muerte se puede ver su obra *Reflexiones sobre guillotina* citada con anterioridad y que aparece en la bibliografía.

³¹⁷ “Je ne sentais plus que les cymbales du soleil sur mon front et, indistinctement, le glaive éclatant jailli du couteau toujours en face de moi. Cette épée brûlante rongait mes cils et fouillait mes yeux douloureux. C’est alors que tout a vacillé. La mer a charrié un souffle épais et ardent. Il m’a semblé que le ciel s’ouvrait sur toute son étendue pour laisser pleuvoir du feu. Tout mon être s’est tendu et j’ai crispé ma main sur le revolver. La gâchette a cédé, j’ai touché le ventre poli de la crosse et c’est là, dans le bruit à la fois sec et assourdissant que tout a commencé. J’ai secoué la sueur et le soleil” (Camus, Albert : *L'étranger*. Gallimard, Francia, 1942, págs. 94-95, trad. pág. 62).

En ese punto es donde todo comienza. Un elemento muy interesante en la obra de Camus aparece: el Sol. Su presencia es constante a lo largo de *L'étranger*. El culpable del asesinato es el Sol, según alegará Mersault: "*Volví a explicarle lo que ya le había contado: Raymond, la playa, el baño, la reyerta, la pequeña fuente, el sol y los cinco tiros de revolver*"³¹⁸. Las razones expuestas por Mersault³¹⁹ para privar de la vida al otro no son las típicas que puede alegar cualquier mano ejecutora en estos casos. Se puede ver como una justificación demasiado trivial para una consecuencia tan extrema como aquella en la que desembocó. Pero, como ya se ha mencionado, el Sol tiene una gran importancia en la vida de Mersault, tanto que incluso está implícito en su nombre. Mersault se compone de "Mer" ("mar") y "sault". Como sabemos por el testimonio del propio Camus, éste segundo miembro del término alude al "Sol". La cuestión a estudiar es qué significado le podemos dar a "Mer". Una interpretación podría ser asignarle el significado de "Muerte". Con lo cual, el nombre Mersault se podría traducir como "asesino del sol" o "asesino por el sol". Si se busca este significado oculto es en virtud de las conocidas influencias que la tragedia griega ejerció sobre Camus. Los antiguos héroes griegos llevan inscritos en sus nombres sus respectivos destinos. Esto es lo mismo que puede buscar Camus con el nombre de Mersault. Con lo cual, Mersault tiene marcado en su destino sufrir el pesado calor y luminosidad del sol provocando que apriete el gatillo matando al árabe. Mersault lleva inscrito ser aquel que rompe trágicamente la vida del no-yo para plantearse su propia condición humana que le lleva a la desaparición del existente. La muerte está dentro de él y no se puede librar de ella. Es algo que quiere transmitir Camus: la muerte forma parte de nuestro ser y no podemos escapar de ella. Hasta que Mersault no se hace consciente de este aspecto no hace libre su existencia. Cada ser humano debe afrontar su condición para afrontar la libertad. La muerte del otro lleva al hombre a este razonamiento. La tragedia de la muerte acaba con la vida, al igual que las tragedias griegas acaban con la muerte del protagonista. *L'étranger* finaliza con la muerte de Mersault. Un destino que no se puede parar y del que todos somos protagonistas.

³¹⁸ "*Je lui ai retracé ce que déjà je lui avais raconté : Raymond, la plage, le bain, la querelle, encore la plage, la petite source, le soleil et les cinq coups de revolver*" (Camus, Albert : *L'étranger*, cit., pág. 105, trad. pág. 71).

³¹⁹ En uno de los testimonios recogido en la biografía de Lottman, Camus precisa a este respecto: "*Mersault no es para mí un desecho, sino un hombre pobre y desnudo, enamorado del sol que no deja sombras. Lejos de hallarse desprovisto de toda la sensibilidad, se siente movido por una profunda pasión por la verdad y lo absoluto*" (Lottman, Herbert: *Albert...*, cit., pág. 265).

Otra forma de interpretar “Mer” es como “mar”, con lo cual, Mersault se traduciría como “Mar y Sol”³²⁰. Se une al sol otro concepto importante en la obra camusiana: el mar. Aparecen fragmentos en su obra donde muestra cómo Mersault se sentía vivo en el mar, lo único que le hacía conocer su libertad era el mar. Disfrutaba nadando, disfrutaba de esos episodios de felicidad³²¹. En estos momentos, Mersault es el modelo absurdo que disfruta de cada instante de felicidad sin preocuparse por el mañana.

Este argumento que puede sorprender al lector es ampliado por Camus a nivel más general, haciendo ver la relevancia del Sol en la vida humana. Con lo cual, el caso de Mersault no sería el único que podría darse:

*“-Seamos justos- añadía el viejo médico-, los habían encerrado en grutas con toda la samalah, sí, sí, y ellos habían cortado los cojones a los primeros berberiscos, que a su vez... y así uno se remonta al primer criminal, ¿sabe?, se llamaba Caín y desde entonces viene la guerra, los hombres atroces, especialmente bajo un sol feroz”*³²².

Es decir, el Sol es una pesada carga que puede hacer capaz a un hombre de asesinar a otro bajo su calor abrasador.

Una de las influencias que se encuentra en Camus viene de la Antigua Grecia, como se citó con anterioridad. El autor principal que toma de referencia es Heráclito³²³. Camus era un apasionado de las tragedias griegas y de todo aquello que rodeaba esta cultura. Filosóficamente, comparte la visión de que el mundo está gobernado por la lucha entre contrarios. Dicho acontecimiento busca un equilibrio. Cuando se rompe éste,

³²⁰ Sobre *L'Étranger* de Camus: “C’est pourtant à un autre roman que songe Camus en 1937, un roman qui devant s’intituler *La Mort heureuse*, qu’il ne terminera jamais, el dont le personnage principal s’appelait Mersault (« Mer-Sol, Mer- Soleil »), précisera un jour Camus” (“Esto es, sin embargo, otra novela con la que sueña Camus en 1937, una novela que debe titularse *La muerte feliz*, que no terminará jamás, y donde el personaje principal se llama Mersault, (“Mer-Sol, Mar y Sol”), precisará un día Camus”). (Rey, Pierre-Louis: *L'Étranger. Canus*. Hatier, París, 1991, cit., págs. 11-12)

³²¹ En los cuatro primeros capítulos del libro de Lottman aparece reflejado lo importante que fue el mar en la infancia de Camus proporcionándole momentos donde podía escapar de la realidad que vivía.

³²² “Soyons justes, ajoutait le vieux docteur, on les avait enfermés dans des grottes avec toute la smalah, mais oui, mais oui, et ils avaient coupé les couilles des premiers Berbères, qui eux-mêmes... et alors on remonte au premier criminel, vous savez, il s’appelait Caïn, et depuis c’est la guerre, les hommes sont affreux, surtout sous le soleil féroce” (Camus, Albert : *Le premier homme*. Gallimard, París, 1994, pág. 209, trad, 164).

³²³ Un fragmento de Heráclito dice: “No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamble de tensiones opuestas, como el arco y la lira”. (*De Tales...*, cit., fragmento 27). La lira tiende a tensar la cuerda para que no se afloje.

cambia la dinámica de la vida del ser humano, hasta tal punto que rompe su dinámica tranquila. Esto es lo que le pasa a Mersault, algo que él se da cuenta y comparte su reflexión con el lector:

“Comprendí que había destruido el equilibrio del día, el silencio excepcional de una playa donde había sido feliz. Entonces, disparé cuatro veces sobre un cuerpo inerte en el que se hundían las balas sin que lo pareciese. Fueron cuatro golpes breves con los que llamaba a la puerta de la desgracia”³²⁴.

Por otro lado, y viendo la segunda opción, se puede ver, también, como asesinato el hecho de condenar a una persona a muerte. Mersault recibe este castigo. Esta situación es reflejada por Camus y son unas de las páginas más intensas de su obra, ya que sitúa al lector delante de las reflexiones de una persona que sabe cuándo va a morir. El extranjero es recluido en su celda y lo único que le queda es esperar, algo para lo que tiene mucho tiempo pero, a la vez, limitado.

Mersault³²⁵ es una persona muy fría que le resta interés a aquellas cosas a las que la gente normal le da mucho peso. No valora ni siquiera la vida. Es como un ánima que recorre el mundo dejándose llevar de un lado para otro, buscando algo que le interese, algo que casi nunca va a encontrar. Pero las reflexiones que hace en su celda muestran una persona distinta. Pero, ¿por qué cambia? Se convierte en un hombre absurdo ya que se hace consciente de su destino. Se da cuenta de ello y ve la diferencia que le ha marcado durante toda su vida respecto a los demás:

³²⁴ “J’ai compris que j’avais détruit l’équilibre du jour, le silence exceptionnel d’une plage où j’avais été heureux. Alors, j’ai tiré encore quatre fois sur un corps inerte où les balles s’enfonçaient sans qu’il y parût. Et c’était comme quatre coups brefs que je frappais sur la porte du malheur” (Camus, Albert: *L’étranger*, cit., pág. 95, trad. págs. 62-63).

³²⁵ Sobre Mersault : “Ainsi, reprenant les multiples analyses et interprétations que l’on a proposées pour le meurtre de Mersault, il apparaît que les éléments tels que le soleil et la mer, la chaleur et la lumière, le rythme même de la scène et jusqu’au style de cette séquence, ont trouvé, dans le seul texte de ce récit., d’autres éléments qui leur confèrent un sens” (Cahiers Albert Camus V: *Albert Camus: oeuvre fermée, oeuvre ouverte?*. Gallimard, Édition publiée sous la direction de Raymond Gay-Crosier et Jacqueline Lévi-Valensi, Paris, 1985, pág. 56)

*“Me asaltaron los recuerdos de una vida que ya no me pertenecía, pero en la que había encontrado mis alegrías más simples y más tenaces: los olores del verano, el barrio que amaba, cierto cielo de la tarde, la risa y los vestidos de Marie”*³²⁶.

Esto lleva a la reflexión de saber cuáles son las razones para vivir que normalmente tiene el ser humano. Dichas razones para Camus son inútiles, triviales y engañosas. Los seres humanos pueden actuar por amor, por el dinero o la fama, por la felicidad..., o todo ello junto. En dichas circunstancias se busca el sentido de la vida y se dice que uno es feliz, porque el no encontrar la felicidad en esta vida se ve como algo muy negativo, por ello se prefiere incluso fingir que uno es feliz para engaño de los demás y engaño de uno mismo. Pero las razones de Mersault no son estas³²⁷. El extranjero³²⁸ anhela la vida. Se siente apegado a ella, y por ello no quiere morir, aunque la impresión que da en la lectura es que le da igual. Pero no es así, el hombre absurdo disfruta de los momentos de su vida, porque sabe que la muerte es algo de lo que no se

³²⁶ “*J’ai été assailli des souvenirs d’une vie qui ne m’appartenait plus, mais où j’avais trouvé les plus pauvres et les plus tenaces de mes joies : des odeurs d’été, le quartier que j’aimais, un certain ciel du sourire, le rire et les robes de Marie*” (Camus, Albert : *L’étranger*, cit., págs. 160-161, trad. pág. 107).

³²⁷ Lottman habla en el capítulo XVII de su libro de que las críticas que recibió “*L’étranger*” venían desde la perspectiva de la moralidad.

³²⁸ El significado del término “étranger” en *Le Petit Robert* es el siguiente : como adjetivo “1° Qui est d’une autre nation : qui es autre en parlant d’une nation. Les nations, les puissances étrangères. 2° Relatif aux rapports avec les autres nations, Les Affaires étrangères. 3° Qui n’appartient pas ou qui est considéré comme n’appartenant pas à un group (familial, social). ‘Se sentir étranger dans une réunion, un milieu’”. Como sustantivo : “1° Personne dont la nationalité n’est pas celle d’un pays donné (por rapport aux nationaux de ce même pays). ‘Un Allemand qui vit en France est un compatriote pour les Allemands et un étranger pour les Français’ ; 2° Personne que ne fait pas partie ou n’est pas considéré comme faisant partie de la famille, du clan ; personne avec laquelle on n’a rien de commun. Un étranger vetu de noir. Qui me ressemblait comme un frère”. Con lo que se ve que para un francés, el extranjero es aquel que o bien es de otro país, o no pertenece a una familia o a una sociedad. Este último significado es el que Camus da a Mersault, el cual es aquel que es extranjero porque se comporta de forma distinta al resto de la sociedad. El hombre absurdo es extranjero porque ve la vida y la muerte de una forma distinta al resto de personas. Y por ello es tachado de raro, diferente, extraño... extranjero. Leo Pollman dice: “*el extranjero no es ni una persona que se mantiene al margen de las cosas ni es un indiferente, es un “extraño” (mejor traducción), frente a todo lo que ocurre a su alrededor, en cuanto eso que ocurre es algo más que mero mundo. La actividad social, la actividad estructurada, la que se halla explícitamente relacionada con otras cosas, las vive él como una realidad que le resulta esencialmente extraña; pues todo eso es para él algo más, o mejor, algo distinto de un mero ente*” (Pollman, Leo: *Sartre y Camus...*, cit., págs. 190-191). “Extreño” es, en efecto, una excelente alternativa a la traducción de “étranger” por extranjero. Como es el caso del Extranjero de Elea que Platón convierte en interlocutor principal del “Sofista” y del “Político”, cuyo espacio cultural originario no es obviamente el de Atenas. Para una sociedad de lengua castellana, el extranjero es el que viene de otro país, de otra cultura. Mersault es extranjero en su propia sociedad, el hombre absurdo es extraño para su sociedad puesto que su ritmo de vida no es el normal, y parece regirse más a un principio de diferencia que a uno de identidad. Esto también se ve muy bien reflejado en Don Juan.

Señala Pierre-Louis Rey: “*conviene, sin embargo, que si la sociedad reprocha a Mersault su extrañeza, es porque ésta desemboca en un comportamiento de extranjero. Mersault es extranjero según las convenciones sociales, según las leyes judiciales*” (Rey, Pierre-Louis: *L’étranger...*, pág. 35). Pero tradicionalmente se traduce como “extranjero”, con lo que en este trabajo se seguirá usando esta convención.

puede escapar, por eso es mejor aceptarlo y vivir la felicidad momentánea mientras se tenga la oportunidad.

En estas últimas páginas del presente capítulo nos detendremos en las dos diferentes formas de asesinato reconocidas por Camus. En el acto cometido por Mersault, la víctima no conocía el instante de su muerte, con lo que vive en un desconocimiento total. Es lo que le sucede a la mayoría de las personas, no ven la muerte, o no la quieren ver, con lo cual, viven en su sueño irreal sin reparar en su condición humana. En este caso, la tragedia de la muerte irrumpe de forma violenta y cruel en la vida sin que se espere. En el segundo caso, la pena de muerte hace consciente al ser humano de su destino, despierta y hace nacer al hombre absurdo conocedor de la muerte. La tragedia de la muerte trae una pesada carga que hay que saber llevar, el tiempo pasa lentamente para Mersault y ese es el peor castigo que puede sufrir. El hombre absurdo debe saber soportar esta carga para poder centrarse en la vida que le queda, una persona que viera la muerte y no comprendiera esto, no podría soportar el peso de la muerte.

Para enfatizar más la condición humana de la cual no se puede escapar, Camus elige como forma de ejecución de Mersault la guillotina. Es un método infalible, pero en el hipotético caso de que pudiese fallar, se volvería a repetir la condena³²⁹. Escribe en esta obra: *“Había comprendido que lo esencial era dar una esperanza al condenado. Una sola entre mil bastaría para que muchas cosas cambiaran”*³³⁰. Esto es algo que muestra que no hay ninguna posibilidad, ninguna esperanza, para escapar de la condición humana. Lo mejor que puede hacer el condenado a muerte, esto es, el ser humano, es aceptar su situación. Es imposible escapar de la muerte. Si falla alguna vez, no es que lo haga en realidad, sino que el suceso se retrasa, pero el acontecimiento final surgirá sin más remedio.

Camus muestra la desesperación de Mersault al conocer la fecha de su muerte. Si conociéramos la fecha exacta soportaríamos un inmenso peso que sería muy difícil de

³²⁹ “La mort réservée à Mersault est le supplice de la guillotine. De cette machine, la femme automate est une personnification. Sa voix est “précise”. Elle a des “gestes précis”, “saccadés” aussi, à la façon d’un automate, c’est-à-dire d’une machine de précision, d’une mécanique savante” (Cahiers Albert Camus : Albert Camus..., cit., pág. 79).

³³⁰ “J’avais remarqué que l’essentiel éte de donner une chance au condamné. Une seule sur mille, cela suffisait pour arranger bien des choses” (Camus, Albert : *L’étranger*, cit., págs. 169, trad. pág. 112).

soportar. Esto es lo que le pasa al *étranger*, los muros de su celda se hacen tan pesados que le hacen llegar casi a la locura. Esa persona que parecía no darle valor a nada y pasaba por la vida de puntillas sin querer llamar la atención, ahora se enfrenta con la situación crucial y absurda del hombre. Es en este instante cuando se tiene que aceptar la situación natural de nuestra vida.

Otro caso que muestra el significado del asesinato para Camus aparece en *La Muerte Feliz*. El protagonista responde igualmente al nombre de Mersault, y su perfil socio-individual se asemeja enormemente al del protagonista del *Étranger*. También se trata de un asesino sino que ahora, el asesinado se llama Zagreus. Pero es un acto complejo donde se pueden analizar varios elementos. Se puede pensar que el motivo son los celos, ya que Zagreus era un antiguo amante de la pareja de Mersault. Al principio parece que es así, e incluso, siguiendo la lectura, se diría que va a ser el desenlace en el momento de conocerse. Pero Camus muestra que no es así. Esto es algo trivial para el autor a la hora de cometer un asesinato, así aparece defendiendo dicha argumentación:

“Igualmente los celos mal disfrazados que guiaron a Mersault en su juicio desaparecieron al ver a Zagreus. A Marthe, que recordaba con total ingenuidad el tiempo en que había conocido a Zagreus, le aconsejó: -No pierdas el tiempo. No puedo estar celoso de una tipo que no tiene piernas. Por poco que piense en vosotros dos, le veo como un gusano gordo sobre ti. Entonces, ya comprendes, esto hace que me harte. No te canses, ángel”³³¹.

Lo realmente interesante que resalta Camus viene un poco después. Mersault y Zagreus continúan su conversación: *“Por pudor Mersault repuso sólo: “Sí, me aburro”, y después de un rato se incorporó, fue hacia la ventana y añadió mientras miraba al exterior: “tengo ganas de casarme, de suicidarme, o de suscribirme a ‘L’Illustration’. Un gesto desesperado, vaya”.*”³³² Mersault vive en una continua desesperación. La vida

³³¹ “Aussi bien la jalousie mal déguisée qui guidait Mersault dans son jugement avait disparu en voyant Zagreus. A Marthe qui évoquait en toute innocence le temps où elle avait connu Zagreus, il conseilla : - Ne perds pas ton temps. Je ne peux pas être jaloux d’un type qui n’a plus de jambes. Pour peu que je pense à vous deux, je le vois comme un gros ver sur toi. Alors tu comprends, ça me fait marrer. Te fatigue pas, mon ange” (Camus, Albert : *La mort...*, cit., pág. 63, trad. pág. 56).

³³² “Par pudeur Mersault répondit seulement : « Oui, je m’ennuie », et après un temps se redressa, marcha vers la fenêtre et ajouta en regardant au-dehors : « J’ai envie de me marier, de me suicider, ou

no se siente como tal si no se vive. Mersault simboliza a cualquier persona que siente perder el tiempo en su cotidianidad, en su trabajo, en su vida, poco a poco, sin saber qué hacer. Tiene la necesidad de cambiar esa situación radicalmente. A esto se une el deseo oculto de Zagreus: *"No me gusta hablar seriamente. Porque entonces sólo hay una cosa de la que se puede hablar: la justificación que uno aporta a su vida. Por mi parte, no veo de qué modo podría justificar a mis ojos mis piernas mutiladas"*³³³. Camus refleja lo que los dos protagonistas tienen en común: el problema de la justificación de la vida de uno mismo. Esto es algo que todo ser humano busca continuamente para contentarse y explicar su existencia en este mundo. Y como Mersault, muchos seres humanos llegan a sentir la desesperación de no encontrarla y siguen buscando día a día sin saber si acaso algún día la encontrarán. Mersault, siendo, en este caso, el representante del ser humano, cree no haber hecho nada que mereciera la pena. Su día a día adormecía su pasión y le había hecho perder el deseo humano. El hombre se acomoda a su vida y se deja manejar por ella, cuando debería ser al revés, según Camus, el hombre debería manejar su vida y así manejaría su muerte, eso sí, sabiendo que jamás escaparía de ella. El ritmo de vida hace que la persona se amolde, y aunque proteste por ello, pocos son en realidad los que hacen algo por cambiarla. Los valores humanos se van modificando justificando la vida que lleva cada uno. Y si una persona se da cuenta de esta situación, se siente como Mersault, con necesidad de hacer algo para que su vida cambie, pero sin saber qué: *"Tengo mi vida para ganar. Mi trabajo, estas ocho horas que otros soportan, me lo impiden"*³³⁴. Mersault se hace consciente de su cotidianidad, la misma que atrapa a todos los seres humanos.

*"Sé hasta que grado de vida llegaría. No haría de mi vida una experiencia. Sería la experiencia de mi vida... Si, sé muy bien qué pasión me hincharía con toda su fuerza (...). Hoy, dijo, he comprendido que obrar y querer y sufrir es en efecto vivir, pero que es vivir en la medida en que uno es transparente y acepta su destino, como el reflejo único de un arco iris de alegría y de pasiones igual para todos"*³³⁵.

de m'abonner à L'Illustration. Un geste désespéré, quoi ». (Camus, Albert : *La mort...*, cit., pág. 68, trad. pág. 58).

³³³ "Je n'aime pas parler sérieusement. Parce qu'alors, il n'y a qu'une chose dont on puisse parler : la justification qu'on apporte à sa vie. Moi, je ne vois pas comment je pourrais justifier à mes yeux mes jambes mutilées" (Camus, Albert : *La mort...*, cit., págs. 69-70, trad. pág. 59).

³³⁴ "J'ai ma vie à gagner. Mon travail, ces huit heures que d'autres supportent, m'en empêchent" (Camus, Albert : *La mort...*, cit., pág. 73, trad. pág. 62).

³³⁵ "Je sais bien jusqu'à quel degré de vie j'arriverais. Je ne ferais pas de ma vie une expérience. Je serais l'expérience de ma vie... Oui, je sais bien quelle passion me gonflerait de toute sa force (...) Aujourd'hui, dit-il, j'ai compris qu'agir et aimer et souffrir c'est vivre en effet, mais c'est vivre dans la

La vida no es algo que se tiene que ir pasando, sino que cada persona tiene que vivir en el sentido pleno de la palabra. El ser humano tiene que ir llenando su vida de experiencias, viviendo pasionalmente desde su libertad que proporciona la decisión de vivir así. Esto trae felicidad o sufrimiento, pero estas son las pasiones más puras del ser humano.

Desde el otro punto de vista, sin embargo, Zagreus³³⁶ parece que sí que conocía la justificación de su vida: el dinero trae la felicidad porque para conseguirla hay que emplear el dinero. La decadencia vital le vino dada cuando perdió las piernas en un accidente, lo que le llevó a estar recluido en su habitación y no poder disfrutar de la fortuna que había acumulado desde su juventud:

*“A los veinticinco años, Mersault, había comprendido ya que todo ser que tuviera el sentido, la voluntad y la exigencia de la felicidad, tenía derecho a ser rico. La exigencia de la felicidad me parecía lo más noble que hay en el corazón del hombre. A mi modo de ver, todo se justifica por ella. Bastaría para ella un corazón puro”*³³⁷.

Pero no hay que entenderlo desde un punto de vista materialista, no se refiere a ese tipo de riqueza. Rico es la persona que puede satisfacer sus pasiones, lo que le lleva a justificar su vida, a darle un sentido. Para ello, se tiene que vivir desde el corazón,

mesure où l'on est transparent et accepte son destin, comme le reflet unique d'un arc-en-ciel de joies et de passions qui est le même pour tous” (Camus, Albert : *La mort...*, cit., págs. 73-74, trad. págs. 62-63).

³³⁶ Lottman da su explicación de por qué el personaje de Camus se llama así: “como modelo de Zagreus, Camus había tomado como modelo a un médico de la marina retirado que había perdido las dos piernas. La pasión de este enfermo por la vida, su curiosidad por el arte, los libros, los objetos, y sobre todo su inteligencia habían cautivado a Camus. El verdadero Zagreus, que estaba casado, acabó por morir un día una vez que su enfermedad tropical tomó un nuevo incremento; ya no quedaba nada por amputar” (Lottman, Herbert: *Albert...*, cit., pág. 230). El nombre de “Zagreus” viene del dios órfico, hijo de Zeus y Perséfone, llamado “el primer Dionisio”. Zeus sentía una estima especial por él y le veía como su sucesor. Pero los Hados no eran partidarios de ello. Zeus confía a Zagreus al cuidado de Apolo y los Curetes, para alejarlo de los celos de Hera, quienes lo llevaron al bosque del Parnaso. Hera descubrió la trama y encargó a los Titanes que lo raptasen. Zagreus se metamorfoseó en varios seres, hasta que lo hizo en forma de toro, para escapar de los Titanes, los cuales le atraparon y le despedazaron, devorándolo después a excepción del corazón. La voluntad de Zeus devolvió la vida al joven, dando origen al “segundo Dionisio”. La bibliografía sobre Dionisios es inabarcable. Me limito a citar, como referencia mínima insustituible la obra de Kerény: “Dionisios. Raíz de la vida indestructible”.

³³⁷ “*A vingt-cinq ans, Mersault, j'avais déjà compris que tout être ayant le sens, la volonté et l'exigence du bonheur avait le droit d'être riche. L'exigence du bonheur me paraissait ce qu'il y a de plus noble au cœur de l'homme. A mes yeux, tout se justifiait par elle. Un cœur pur y suffisait*” (Camus, Albert : *La mort...*, cit., pág. 76, trad. pág. 65).

símbolo pasional humano. La frustración de Zagreus consiste en que teniendo claras las ideas no podía cumplirlas a consecuencia de que no se sentía con fuerzas al estar atado a una silla de ruedas, al encontrarse encarcelado en su habitación³³⁸, viendo que la vida se le escapa sin poder aprovecharla antes de que finalice. A consecuencia de ello, sólo le queda esperar la muerte. Es como el hombre de los garbanzos en *La peste*, al cual sólo le queda contar los garbanzos esperando que la tragedia de la muerte se le haga presente. La diferencia entre ambos casos es que el hombre de los garbanzos había decidido cómo esperar la muerte, elige, desde la libertad del hombre absurdo, qué hacer cuando su momento llegue. En cambio, Zagreus no puede elegirlo, no se siente libre, y ese es el mayor castigo que sufre, el querer y no poder, el ser consciente de la condición humana y no poder realizar nada para aprovechar la vida. Hasta tal punto que se encuentra deprimido y deseoso de que llegue la muerte. Pero no se sentía con valor para acabar con su vida:

“Al sentir así que le bastaría fechar la carta y disparar, al experimentar la felicidad absurda de la muerte, su imaginación era lo suficientemente viva para representarle en todo su horror lo que significaba la negación de la vida para él, y llevaba a su somnolencia todo su deseo de arder aún en la dignidad y en el silencio. Después, despertándose completamente, con la boca llena de una saliva ya amarga, lamía el cañón del arma, introducía en él su lengua y gruñía finalmente de una felicidad imposible”³³⁹.

Sólo la esperaba como alivio del sufrimiento vital que sentía pero no podía ir por su iniciativa a encontrarse con ella. Zagreus, al no ser feliz en la vida busca la muerte. Se da cuenta del peso que tiene la tragedia de la muerte, de cómo ya no podía cumplir sus deseos. Se percata de lo absurdo de la muerte y de lo absurdo de la vida cuando no podemos vivir pasionalmente. Por ello, busca la “felicidad absurda de la muerte”, porque es lo único que le queda, e incluso, aquello que tiene para sentirse humano otra vez. Es su única respuesta ante el mundo absurdo, la única que puede afrontar porque es

³³⁸ Se puede establecer un paralelismo con Mersault al estar recluido en la celda. Es la frustración del ser humano que no puede cumplir sus sueños.

³³⁹ “*A sentir ainsi qu’il lui suffirait de dater sa lettre et de tirer, à éprouver l’absurde facilité de la mort, son imagination était assez vive pour lui représenter dans toute son horreur ce que signifiait la négation de la vie pour lui, et il emportait dans son demi-sommeil tout son désir de brûler encore dans la dignité et le silence. Puis, se réveillant tout à fait, la bouche pleine d’une salive déjà amère, il léchait le canon de l’arme, y introduisait sa langue et râlait enfin d’un bonheur impossible*” (Camus, Albert : *La mort...*, cit., pág. 78, trad. págs. 66-67).

él quien decide tomarla. Con lo cual, se ve cómo Zagreus se convierte en un hombre absurdo porque decide cuándo morir, lo afronta con decisión en pleno conocimiento de su condición humana. Prefiere morir a seguir sufriendo en la vida, pero sus pasiones humanas no le permiten apretar el gatillo ya que sus deseos son otros.

En esta situación se encuentran las dos necesidades vitales de ambos personajes: *“Por primera vez desde su relato miró a Zagreus. “Creo que comprendo”- dijo Mersault”*³⁴⁰. Mersault se convierte en asesino por dos motivos: primero, porque Zagreus le convence de ayudarlo a ejecutar su libertad; y segundo, porque Mersault puede cambiar radicalmente su vida con el dinero de Zagreus³⁴¹, marchándose de la ciudad para viajar por Europa. Este acto es un asesinato, aunque a los ojos de los otros parece ser un suicidio, ya que lo dejaron todo preparado para ello. Es un asesinato con el consentimiento de la víctima que visto desde nuestra percepción podría llamarse eutanasia. Por ello no es un asesinato como los anteriores.

b) –Muerte colectiva.

Otro aspecto a resaltar sobre la concepción de la muerte en Camus es su exposición sobre la muerte desde el punto de vista colectivo, a lo que se llamará muerte colectiva. Este concepto se puede explicar como los casos en los cuales habla de una muerte trágica que afecta a un grupo de personas. Lo interesante de este punto es que se puede ver cómo los diferentes personajes afrontan este acontecimiento y qué respuesta dan. Camus representa la forma de afrontar la muerte por parte de las personas según su pensamiento, creencias, moral... El texto en el que mejor se puede estudiar esto es en *La peste*, como ya se explicó con anterioridad. La población de Orán es asolada por una epidemia de peste y se encuentran aislados y en espera de quién será el siguiente en sucumbir a la muerte. Al principio, la población se resiste ante la verdad que se les viene encima. No sienten la muerte como algo que les puede afectar; por ello muchos deciden seguir con su vida sin darle demasiada consideración a aquello que les rodeaba.

³⁴⁰ *“Pour la première fois depuis son récit il regarda dans la direction de Zagreus : « Je crois que je comprends », dit-il”* (Camus, Albert : *La mort...*, cit., pág. 78, trad. pág. 67).

³⁴¹ Es algo que ve como necesario ya que sus deseos estaban ligados a realizar una serie de cosas que conllevaban un gasto.

Sólo la sentían como algo suyo cuando una persona cercana moría. La muerte del otro hace reflexionar al ser humano sobre este tema, pero se suele olvidar con facilidad o pasar a segundo plano. Cuando muere alguien lejano, no suele afectar tanto al individuo a consecuencia de que lo ven como el no-yo lejano a su propio ser concreto. Esto no provoca ningún sentimiento de reflexión sobre la condición humana. Para que esto suceda tiene que producirse la muerte de una persona cercana:

“Ante todo, fuese o no coincidencia, a partir de aquel domingo hubo en la ciudad una especie de pánico harto general y harto profundo como para poder suponer que nuestros conciudadanos empezaban realmente a tener conciencia de su situación. Desde este punto de vista, la atmósfera fue un poco modificada. Pero, en verdad, el cambio ¿estaba en la atmósfera o en los corazones? He aquí la cuestión”³⁴².

La muerte del otro cercano hace al individuo darse cuenta de su condición humana³⁴³, le hace reflexionar sobre este suceso que le golpea en sí mismo.

La situación que vive la población de Orán es algo que escenifica aquello que vive la sociedad actual. Normalmente, se parte de un desconocimiento consentido y buscado por toda persona, lo que sirve para arrastrar la existencia individual sin preocuparse por el futuro. A raíz de un acontecimiento trágico y cercano, cada ser humano reflexiona sobre la existencia que lleva y despierta de este letargo en el que vivía, así uno se hace consciente de su caducidad. La peste, para el ciudadano de Orán, es este acontecimiento, es enfrentarse a la muerte pues la peste es la muerte a la que sucumbe cualquier ser humano. Albert Camus muestra esto al lector para enseñarle lo que determina a la especie humana, ese plano de igualdad que poseen todos los hombres. La muerte está inscrita en la naturaleza humana, la muerte es la naturaleza humana:

³⁴² “Tout d’abord, et que ce soit ou non par l’effet d’une coïncidence, c’est à partir de ce dimanche qu’il y eut dans notre ville une sorte de peur assez générale et assez profonde pour qu’on pût soupçonner que nos concitoyens commençaient vraiment à prendre conscience de leur situation. De ce point de vue, le climat où nous vivions dans notre ville fut un peu modifié. Mais, en vérité, le changement était-il dans le climat ou dans les coeurs, voilà la question” (Camus, Albert : *La...*, cit., págs. 114-115, trad. pág. 96).

³⁴³ Uno de los aspectos que señala Camus con estos casos de muerte general es que la muerte es de todo ser humano, puesto que se encuentra dentro de su propia realidad: “La muerte es para Camus, en primer lugar, una realidad universal, un hecho inherente al mundo” (Pérez, Ana Rosa / Ziriñ, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 57). Por lo tanto, todo ser que pertenece al mundo tiene lleva dentro de sí su mortalidad.

“Así, durante semanas y semanas, los prisioneros de la peste se debatieron como pudieron. Y algunos de ellos, como Rambert, llegaron incluso a imaginar que seguían siendo libres, que podía escoger. Pero, de hecho, se podía decir en ese momento, a mediados del mes de agosto, que la peste lo había envuelto todo. Ya no había destinos individuales, sino una historia colectiva que era la peste y sentimientos compartidos por todo el mundo. El más importante era la separación y el exilio, con lo que eso significaba de miedo y rebeldía”³⁴⁴.

Aquí está la clave, ya no hay destinos individuales sino un destino colectivo. El individuo debe resignarse a esta reflexión porque es la claridad en sí misma. Cada hombre tiene que olvidarse de falsos pretextos para perder el tiempo o imaginar una vida ideal. La muerte es el fin de todo ser humano y lo único seguro de su vida, hasta tal punto que, según Camus, la muerte es el sentido de la vida, o por lo menos aquello que le ha dado sentido. La humanidad necesita la sucesión de nacimientos-muertes. Félix Duque señala dicha necesidad: *“En lugar de la linealidad truncada de mi vida, con principio y fin hundidos para mí (o mejor contra mí), finjo una suerte de esfera bien redonda (al cabo, todos somos hijos de Parménides) que abarque todos los tiempos posibles”³⁴⁵*. Se busca ese tiempo circular para encontrar consuelo en la vida. Pero la muerte es algo natural que marca el transcurso del tiempo, como dice Duque: *“género que vive de y en la muerte de sus ejemplares”³⁴⁶*.

Después de esta reflexión, el individuo se puede preguntar por su libertad, es decir, ¿la muerte puede hacer que no se sea libre? Un ser humano no puede elegir entre morir o no. Tal vez sea la única decisión³⁴⁷ en la cual el ser humano no puede elegir. La muerte es algo inevitable. Lo único que se puede elegir es adelantar su llegada, tomando la decisión de suicidarse. Pero se puede decir que el ser humano no es libre absolutamente ya que aquí no puede decidir no morir. Ahora bien, Camus defiende la

³⁴⁴ “Ainsi, à longueur de semaine, les prisonniers de la peste se débattirent comme ils le purent. Et quelques-uns d’entre eux, comme Rambert, arrivaient même à imaginer, on le voit, qu’ils pouvaient encore en hommes libres, qu’ils agissaient choisir. Mais, en fait, on pouvait dire à ce moment, au milieu du mois d’août, que la peste avait tout recouvert. Il n’y avait plus alors de destins individuels, mais une histoire collective qui était la peste et des sentiments partagés pour tous. Le plus grand était la sparation el l’exil, avec ce que cela comportait de peur et de révolte” (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 185, trad. pág. 157).

³⁴⁵ Félix Duque: “Introducción” a Levinas, Emmanuel: *El Tiempo y el Otro*. Paidós. Trad. Félix Duque. Barcelona, 1993, pág. 11.

³⁴⁶ *Idem.*, pág. 12.

³⁴⁷ Junto a la contraria, decidir nacer.

libertad humana, pero una precisamente: el ser humano es libre durante su vida decidiendo las acciones que quiere realizar. Pero el primer paso para que el ser humano disfrute de esta libertad es hacerse consciente de su condición humana y hacerse al planteamiento de que la muerte es su destino. Es algo que se aprende observando al resto de los seres humanos. A partir de este punto, cada persona debe elegir su camino hacia la muerte.

La peste muestra este sentido general del acontecimiento, como algo que afecta a todos. En la obra se dan datos de la cantidad de muerte que va asolando la ciudad día a día. Esto hace conscientes a los personajes y ahí es donde Camus enseña a sus lectores las diferentes formas que tiene el ser humano de abordar la muerte desde un punto de vista individual.

c) –Muerte individual.

Otro aspecto a analizar es cómo se aborda la muerte desde el punto de vista individual³⁴⁸, que se denominará muerte individual. Dentro de este concepto se introducen todos los casos de muerte que Camus muestra desde una perspectiva subjetiva del sujeto en cuestión. Estas muertes son causadas por asesinatos, enfermedades o suicidios³⁴⁹.

En *La Peste*, la muerte individual está causada por la enfermedad, que manifiesta lo implacable de su poder al transformarse en epidemia. Pero en este punto de la Tesis, se analizará cómo afrontan este acontecimiento las personas que ven de cerca la muerte, dejando de lado los aspectos que muestran este hecho desde una perspectiva general. Lo que se quiere resaltar son las reacciones de cada persona dentro de esta situación. Desde esta perspectiva, Camus muestra su concepción de qué es la muerte para el ser humano, qué significa y qué carga tiene sobre la vida humana. En este punto es cuando muestra cómo afrontar este hecho marcando diferentes opciones

³⁴⁸ De esta manera: “Uno ante su muerte, lúcidamente ante su muerte, es necesariamente uno ante uno mismo, y uno ante uno mismo es necesariamente uno solo” (Pérez, Ana Rosa / Ziri6n, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 92).

³⁴⁹ Estos casos a veces coinciden con otros casos estudiados con anterioridad desde otra perspectiva.

que eligen los personajes de la obra. Camus hace ver la importancia que cada personaje da a este hecho:

“Cottard le contó que un comerciante de productos alimenticios de su barrio había acaparado grandes cantidades, para venderlos luego a precios más altos, y que habían descubierto latas de conservas debajo de la cama cuando habían venido para llevarle al hospital. “Se murió y la peste no le pagó nada”. ”³⁵⁰

El plano material de este suceso es algo negativo para el individuo ya que le hace desvalorar el significado que realmente posee.

Como vimos en la breve reseña biográfica con que arrancó este capítulo Camus nació en una familia humilde aunque no puede decirse que careciese de lo necesario para vivir. Gracias a una beca pudo estudiar en el Instituto. En verano tenía que trabajar para ayudar económicamente a su familia. Al llegar a la universidad tuvo que recurrir a dar clases particulares para pagarse los estudios superiores. Estas circunstancias contribuyeron sin duda a hacerle ver la vida como algo cuya significación última no debe depender del plano económico y material. Ciertamente es que se casó con una mujer perteneciente a una familia de alto nivel económico. Pero tampoco este cambio de situación económica parece que le llevara a revisar sus planteamientos. Por ello, se puede observar que sus teorías vienen de su vida, de su filosofía de la calle, cercana a los problemas mundanos que cualquiera se puede encontrar. Camus vio cómo ciertas personas se aferraban al dinero buscando la felicidad, pero entendió que esto ni trae la felicidad ni trae la inmortalidad como muchos buscaban. Hay personas que acumulan riquezas y parece que dedican su vida a eso, desperdiciando su vida y viviendo fuera del plano real que intentan ocultar detrás de esta mentalidad. El dinero solo te permite realizar una serie de deseos que uno puede tener, pero sólo es eso. Además depende del enfoque que le demos, porque debemos saber que no impedirá la muerte.

El propósito que transmite Camus es que el ser humano tiene que despertar de ese letargo que parece reinar en su vida. Para ello, cada uno tiene que empezar por sí

³⁵⁰ “Cottard racontait qu’un gros épiciier de son quartier avait stocké des produits alimentaires pour les vendre au prix fort et qu’on avait découvert des boîtes de conserve sous son lit, quand on éte venu le chercher pour l’emmener à l’hôpital. « Il y est mort. La peste, ça ne paie pas ».” (Camus, Albert : *La...*, cit., págs. 93-94, trad. pág. 78).

mismo: *“Lo que acababa el retrato del viejo era un deseo que parecía profundo y que varias veces había manifestado ante su interlocutor: tenía la esperanza de morir muy viejo”*³⁵¹. Esto es algo que ya había visto el viejo de los garbanzos, de quien se puede pensar que ya había despertado de todo sueño ilusorio. Se había hecho consciente del fin que le esperaba como a todos los miembros de la humanidad. El único deseo que tenía, después de aceptar su temporalidad, era seguir viviendo unos años para poder realizar la tarea que deseaba. Esta es la enseñanza que tiene que aprender todo hombre: vivir con la muerte, sin dejarse vencer por el peso de la misma evitando que condicione la dinámica de la vida. El ser humano debe desear vivir pero aceptando que posee un tiempo limitado, lo que no le debe hacer deprimirse y arruinar ese tiempo tan deseado. El viejo de los garbanzos quiere vivir su vejez, el último estado biológico que le queda. Conoce su condición humana y no la niega, aquí está su valor. Ha aprendido a convivir con la muerte y por ello es libre, ya que decide en consecuencia aquello que desea pasionalmente realizar. Ha aceptado la muerte sin más y así es capaz de vivir.

Los seres humanos, lo que hacen, más que negar la muerte, es olvidarse de ella, no pensar en dicho acontecimiento. Prefieren no reflexionar sobre su condición humana y si lo hacen, prefieren ver otros aspectos más positivos y que les haga diferentes del resto de la naturaleza³⁵². Lo que diferencia al viejo de los garbanzos del resto de los seres efímeros es que él sí ha pensado en la muerte; y es justamente ese pensamiento lo que le permite, pese a las apariencias, vivir auténticamente, con intensidad. Es el ejemplo más claro que propone Camus para expresar su teoría: una persona que se ha enfrentado a la muerte, la piensa y la supera eligiendo la forma en la que desea vivir, pero sin rechazar en ningún instante su condición de fugaz. El viejo de los garbanzos se da cuenta de que no posee la libertad absoluta, pero esta verdad hay que aceptarla porque es inútil rebelarse contra; es inherente a nuestra naturaleza. El individuo tiene que aceptar su libertad limitada para poder disfrutar de ella. El viejo de los garbanzos acepta hasta tal grado su condición de vida que no desea poseer más, su pensamiento nihilista no le permite creer en nada más, ni siquiera en el tiempo, ya que no tenía ningún reloj en su casa. Había trabajado durante toda su vida y ahora, en su época final,

³⁵¹ *“Mais ce qui achevait le portrait du vieillard est un souhait qui semble profond et qu’il fit à plusieurs reprises devant son interlocuteur : il espérait mourir très vieux”* (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 133, trad. pág. 113).

³⁵² Esta es una idea que critica Camus a los demás autores de la historia de la Filosofía que han preferido definir la esencia humana con ayuda de conceptos distintos al de mortalidad. De ahí al ocultamiento para el hombre de su propia esencia.

prefería no creer en nada, no ser esclavo del tiempo y esperar tranquilamente la muerte. Aquí reside la libertad y el valor del hombre absurdo.

La reflexión filosófica que defiende Camus es la de aceptar la muerte viendo que es la condición humana. La esencia humana es la muerte y hay que ser consecuentes con ella, ya que si no se estaría negando al mismo ser humano. La filosofía de Camus habla del hombre pero visto desde la muerte, desde aquel punto que le debe dar la libertad para vivir pasionalmente: *“Y yo también igual que ellos. Pero ¡qué importa!, la muerte no es nada para los hombres como yo. Es un acontecimiento que les da la razón”* (dice el viejo de los garbanzos a Cottard)³⁵³. El ser consciente es lo que le da la razón al viejo de los garbanzos. Pero razón, ¿en qué sentido? A lo largo de la Historia de la Filosofía se han dado muchas definiciones de lo que es la “razón”. Algunas de ellas dicen que la razón puede ser entendida como la facultad que posee el ser humano y que le distingue de los demás seres vivos. Otros opinan que es aquello que permite adquirir ideas abstractas aumentando el conocimiento humano. Algunos pensadores formulan que la razón da el fundamento de las cosas. Camus muestra, con este personaje, que las cosas son como son y la razón las muestra así. Los acontecimientos vitales se dan tal y como se ven, desvelando su fundamento: la muerte. Los seres humanos no han encontrado todavía el fundamento de su vida y no es otra cosa que su propia muerte. Ésta, al ser la condición de la especie humana, se convierte, a la vez, en su fundamento. De aquí se vislumbran dos ideas que Camus relaciona con el término “razón”: a) es lo que da la esencia, es decir, la razón de la vida humana, la esencia humana, es la muerte; b) la razón es a la vez lo que nos hace conscientes del fundamento de nuestra vida: la muerte. En el pensamiento camusiano se entienden estos dos puntos de vista de lo que es la “razón” para el ser humano.

El caso más trágico que aparece en toda la obra camusiana es el fallecimiento del hijo del juez Otón en *La Peste*. La mayor tragedia del ser humano aumenta su grado cuando acaba con la vida de un inocente, de un niño, acrecentando dicho sentimiento en el lector describiendo una muerte dolorosa que sacude el cuerpo del niño:

³⁵³ *“Et moi aussi, je suis comme eux. Mais quoi !, la mort n’est rien pour les hommes comme moi. C’est un événement qui leur donne raison”* (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 137, trad. pág. 116).

“Ya habían visto morir a otros niños, puestos que los horrores de aquellos meses no se habían detenido ante nada, pero no habían seguido nunca sus sufrimientos minuto tras minuto como estaban haciendo desde el amanecer. Y, sin duda, el dolor infligido a aquel inocente nunca había dejado de parecerles lo que en realidad era: un escándalo. Pero hasta entonces se habían escandalizado, en cierto modo, en abstracto, porque no habían mirado nunca cara a cara, durante tanto tiempo, la agonía de un inocente”³⁵⁴.

Camus usa incluso, para referirse al niño torturado el término “innocent”. En la agonía de este inocente es donde se refleja la crueldad de este acaecimiento. Un ser sin maldad, que no había hecho daño a nadie y que tenía por delante todo su futuro, de repente se encuentra agonizando en su lecho de muerte, retorciéndose de dolor. Camus hace una descripción muy detallada de esta escena. Es el único caso donde lo hace. ¿Por qué lo hace? Para mostrar en toda su plenitud la tragedia de la muerte, mostrando que nadie puede hacer nada para evitarla. En estas páginas, Camus describe la habitación del hospital y la expectativa que muestran todos los personajes principales de esta obra allí reunidos, impotentes sin saber qué hacer para salvar la vida al niño. Su única solución es inyectarle el suero de Castel, pero sin conocer sus resultados ya que está en fase de experimentación. A la larga, esta medida será más perjudicial para el niño porque aumenta su sufrimiento y alarga su agonía. Camus pretenden mostrar que aunque se intente buscar una solución a la muerte, lo único que se consigue es alargar la vida durante un breve periodo de tiempo más, pero el miedo a ella pervivirá en el individuo condicionando ese tiempo extra. Ni siquiera Dios puede salvar al niño³⁵⁵.

Otro caso fundamental de muerte individual es la muerte de Rambert. Escribe: *“Rambert luchaba por impedir que la peste le invadiese. Habiendo adquirido la certeza de que no podía salir de la ciudad por medios legales, estaba decidido, se lo había dicho a Rieux, a usar otros”³⁵⁶*. El único deseo que le mueve a actuar en esas circunstancias es salir de Orán. La ciudad simboliza la muerte, como ya se ha dicho, y

³⁵⁴ “Ils avaient déjà vu mourir des enfants puisque la terreur, depuis des mois, ne choisissait pas, mais ils n’avaient jamais encore suivi leurs souffrances minute après minute, comme ils le faisaient depuis le matin. Et, bien entendu, la douleur infligée à ces innocents n’avait jamais cessé de leur paraître ce qu’elle était en vérité, c’est-à-dire un scandale. Mais jusque-là du moins, ils se scandalisaient abstraitement, en quelque sorte, parce qu’ils n’avaient jamais regardé en face, si longuement, l’agonie d’un innocent” (Camus, Alber : *La...*, cit., págs. 233-234, trad. pág. 198).

³⁵⁵ Esta idea ya se explicó cuando se habló del ateísmo de Camus en anteriores páginas.

³⁵⁶ “Rambert luttait pour empêcher que la peste le recouvrît. Ayant acquis la preuve qu’il ne pouvait sortir de la ville par les moyens légaux, il était décidé, avait-il dit à Rieux, à user des autres” (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 156, trad. pág. 132).

Rambert quiere huir de ella. Lo intenta de todas las formas posibles ya que está guiado por la razón que ha decidido tener para vivir: volver a ver a la mujer que ama. Por ello, quiere huir de la muerte. No la ve como algo que vaya a llevarse con él porque se encontraba en la ciudad de manera fortuita. Cree que no es su destino; su encuentro con ella es casual. La muerte no va con él, esto es lo que piensa, no la siente como su condición, como aquello que le hace humano. No es su ciudad, con lo que no es su muerte. Rambert simboliza este rechazo vital que tienen muchas personas frente a la muerte. Como el narrador de “La Peste” (en realidad, narrador) señala en un pasaje anteriormente citado pero en otro contexto:

“Y justamente lo que queda por subrayar antes de llegar a la cúspide de la peste, mientras la plaga estuvo reuniendo todas sus fuerzas para arrojar sobre la ciudad y apoderarse definitivamente de la ciudad, son los continuos esfuerzos, desesperados y monótonos, que los últimos individuos, como Rambert, hacían por recuperar su felicidad y arrancar a la peste esa parte de ellos mismos que defendían contra la asechanza. Ésta era una manera de negarse a la esclavitud que les amenazaba, y aunque esta negativa no fuera tan eficaz como la otra, la opinión del cronista es que tenía ciertamente su sentido y que atestiguaba también, en su vanidad y hasta en sus contradicciones, lo que había de rebelde en cada uno de nosotros”³⁵⁷.

Rambert es el ejemplo que utiliza Camus de lo que suele hacer el ser humano ante esta situación: huir, tomar la salida más sencilla. El problema es que nadie puede escapar de la muerte. Rambert no logra huir de la ciudad por mucho empeño que pone en ello. Llegado a este punto, y ante la incapacidad consciente de escapar de esta realidad, decide aceptarla, ve que no es posible escapar de la muerte. Lo único que le queda es aceptarla, aunque no deja de albergar en su interior un lancinante deseo de huir. Cuando toma la decisión de quedarse en la ciudad, elige qué hacer mientras espera la muerte. A lo que se va a dedicar es a ayudar a los demás trabajando en los equipos que dirige el doctor Rieux. Rambert se hace consciente de su condición perecedera y decide

³⁵⁷ “Et justement ce qui reste à retracer avant d’en arriver au sommet de la peste, pendant que le fléau réunissait toutes ses forces pour les jeter sur la ville et s’en emparer définitivement, ce sont les longs efforts désespérés et monotones que les derniers individus, comme Rambert, faisaient pour retrouver leur bonheur et ôter à la peste cette part d’eux-mêmes qu’ils défendaient contre toute atteinte. C’était là leur manière de refuser l’asservissement qui les menaçait, et bien que ce refus- là, apparemment, ne fût pas aussi efficace que l’autre, l’avis du narrateur est qu’il avait bien son sens et qu’il témoignait aussi, dans sa vanité et ses contradictions mêmes, pour ce qu’il y avait alors de fier en chacun de nous” (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 156, trad. pág. 132).

afrontarla haciendo algo gratificante para él. Es algo que debe hacer todo ser humano, una vez se da cuenta que es imposible escapar de la muerte, con lo que el individuo no puede negarla, sino aprender a vivir con ella.

La conclusión de todo esto es que el hombre se debe hacer consciente de su condición, y por ello, según el autor, la persona pasa por varios estados durante su vida:

1) El hombre no es consciente de esta condición e, incluso, rechaza la muerte como algo suyo. Por ello, prefiere no detenerse a pensarlo. Esto se ejemplifica con el personaje de Rambert y su intención de escapar de la ciudad, en su huida inútil a la que dedica tantos esfuerzos en vano.

2) Con la experiencia, el hombre se da cuenta de su condición mortal. Por ello, la sitúa en el futuro, pero la deja allí apartada, lejana. Y esto es la defensa natural que adquiere puesto que el hombre no puede estar constantemente pensando en ella, lo que le hace no poder desarrollar su vida de manera plena.

3) El hombre elige cómo quiere afrontar la muerte, es decir, qué hacer con su vida mientras espera ese momento crucial. Con esta acción, el hombre absurdo se hace dueño de su vida al superar la tragedia de la muerte.

4) El hombre muere como ser humano que es. Se cumple su naturaleza.

Para acabar con esta forma de muerte que señala Camus, hay que explicar lo que concierne a uno de sus personajes de *La Peste*, Grand. Es alguien que salva de la muerte a otra persona, Cottard, al evitar que se suicide. Con lo cual, tiene una experiencia de primera mano de lo que es este hecho. Luego, decide formar parte del equipo de salvamento del doctor Rieux para luchar contra la epidemia. A consecuencia, es uno de los personajes que acaba muriendo a causa de la enfermedad. Con este caso, Camus vuelve a marcar lo que supone la tragedia de la muerte: incluso aquellos que salvan las vidas de otras personas acaban siendo sorprendidos por la muerte:

“Rieux sabía lo que estaba pensando en aquel momento el pobre viejo (Grand) que lloraba, y también, como él, pensaba que este mundo sin amor es un mundo muerto, y

que al fin llega un momento en que se cansa uno de la prisión, del trabajo y del valor, y no exige más que el rostro de un ser y el hechizo de la ternura en el corazón”³⁵⁸.

La muerte individual es muerte aceptada cuando uno se queda sin fuerzas para seguir viviendo. Camus muestra que el hombre debe esperar a la muerte, como factor inherente a su propia naturaleza.

d) –Muerte por enfermedad.

Otro caso que queda por analizar en la obra camusiana es la muerte por enfermedad. No parece tan cruel como otros casos anteriores, pero son circunstancias que cortan trágicamente la vida de una persona. Para mostrar lo que busca de una manera más clara, Camus utiliza la peste ya que se trata de una enfermedad que ha cursado con índices altamente significativos de mortalidad a lo largo de la historia. Camus describe en su obra *La Peste* cómo es esta enfermedad:

“Había que abrir los abscesos; era evidente. Dos golpes de bisturí en cruz y los ganglios arrojaban una materia mezclada de sangre. Los enfermos sangraban, descuartizados. Pero aparecían manchas en el vientre y en las piernas, un ganglio dejaba de supurar y después volvía a hincharse. La mayor parte de las veces el enfermo moría en medio de un olor espantoso”³⁵⁹.

Además, esta enfermedad le provoca al enfermo un dolor intenso, y le hace morir en medio de un gran sufrimiento. Camus da un detalle muy llamativo sobre este suceso: la persona huele a descomposición cuando sigue viva. A ello hay que sumar una descripción tan plástica como la que ofrece el texto, con su cortejo de ganglios sajados y supurantes, y su acompañamiento de dolor. El olor que desprenden los pacientes es el

³⁵⁸ “Rieux savait ce que pensait à cette minute le vieil homme que pleurait, et il le pensait comme lui, que ce monde sans amour était comme un monde mort et qu’il vient toujours une heure où on se lasse des prisons, du travail et du courage pour réclamer le visage d’un être et le cœur émerveillé de la tendresse” (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 284, trad. pág. 242).

³⁵⁹ “Il fallait ouvrir les abcès, c’était évident. Deux coups de bistouri en croix et les ganglions déversaient une purée mêlée de sang. Les malades saignaient, écartelés. Mais des taches apparaissaient au ventre et aux jambes, un ganglion cessait de supurer, puis se regonflait. La plupart du temps, le malade mourait dans une odeur épouvantable” (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 45, trad. pág. 38).

olor de la muerte, tan penetrante e inequívoco que no puede por menos de invadir a los presentes.

Con la inesperada aparición de la enfermedad, Camus quiere expresar el planteamiento de que muchos seres humanos no piensan en la muerte hasta que caen enfermos. Dicha enfermedad, si es tan grave como la peste, le lleva hasta el borde mismo de su acabamiento. La conmoción es tan intensa que, aunque se consiga que sanen los afectados cambiarán para siempre su perspectiva vital. Si se les da unos meses de vida tendrán que hacerse a la realidad de su proximidad. Camus quiere transmitir la noción de que esto puede sucederle a cualquiera. En Orán enferma gente porque sí, y se salva gente porque sí. No hay ninguna razón trascendental que justifique una situación, ni la contraria. Hay personas luchando contra la peste que mueren, otras que no enferman y otras, en fin, que sanan después de contraerla. No hay ningún criterio razonable de selección, cualquiera puede ser tanto el siguiente en morir como el siguiente en sanar.

Pero la muerte sin embargo es una condición estructural de la que la peste a su vez no es más un símbolo parcial se muestra en alguna de las historias secundarias que acompañan al relato principal. Y es que, subraya nuestro pensador, que no se conviva con la peste tampoco significa que se pueda escapar sin más a la muerte. Es lo que sucede con la mujer de Rieux, que muere fuera de Orán a consecuencia de otra enfermedad. Lo destacable es que muere la mujer del doctor que está quitándole vidas a la peste. Esta mujer sale de la ciudad antes de que sea invadida por la muerte, pero ello no evitará que le alcance finalmente su destino.

e) –Muerte aceptada.

El último caso que se va a estudiar en Camus es lo que se denominará muerte aceptada. En este apartado se van a desarrollar los supuestos donde los personajes intuyen que están cerca su muerte y la aceptan. No se puede ver como una muerte violenta, aunque en bastantes líneas de la obra camusiana parece que es así, pero el enfoque que se le da ahora es cómo esa persona, consciente de su esencia, la acepta. Por

ello, se considera importante señalar algunas reflexiones relacionadas con estos casos. Algunos son ejemplos explicados con anterioridad pero desde otra perspectiva. Ahora, el estudio se centrará en las personas que aceptan la mentalidad de que van a morir. En estas circunstancias, Camus muestra aspectos muy relevantes y diferentes de lo hablado con anterioridad, y que completan la línea argumental de la Tesis que se va exponiendo.

El ejemplo más trascendental que encontramos en su obra es cuando Mersault ha sido condenado a muerte. Su frialdad parece transmitir al lector que no da importancia a este hecho. Incluso con otros casos cercanos a la muerte en los que ha estado presente³⁶⁰, ha cambiado su actitud. Si se hace un estudio de su personalidad se verá que las razones que da para vivir se pueden considerar triviales, o por lo menos, no son las comunes que puede tener cualquier persona.

Cuando le llevan a la celda en espera de su ejecución, Camus desglosa su personalidad, recordando hechos del pasado de Mersault. Pero, ¿por qué hace esto que nunca antes lo había puesto en práctica? En su vida se introduce un nuevo factor: la muerte. Mersault conoce cuándo va a morir. La cuestión es estudiar si ha aceptado realmente la muerte, porque al final habla de la posibilidad de que la guillotina falle, lo que significa que al condenado a muerte se le debería dar una mínima oportunidad:

“Me parece, por ejemplo, que se podría encontrar una combinación química, cuya absorción matara al paciente (el paciente, pensaba) nueve de cada diez veces. Él lo sabría, tal era la condición. Porque pensándolo bien, considerando las cosas con tranquilidad, comprendía que lo que resultaba defectuoso con la cuchilla es que no dejaba ninguna esperanza, absolutamente ninguna”³⁶¹.

La diferencia que tiene Mersault es que conoce la fecha de su muerte, se hace consciente del tiempo mortal que le queda. En este punto, el personaje añora aquellas cosas que le hacen feliz a su manera, pero aceptando su destino, algo muy seguro, igual

³⁶⁰ Al asesinar al árabe, como se explicó anteriormente.

³⁶¹ “Ainsi, il me semblait qu'on pouvait trouver une combinaison chimique dont l'absorption tuerait le patient (je pensais : le patient) neuf fois sur dix. Lui le saurait, c'était la condition. Car en réfléchissant bien, en considérant les choses avec calme, je constatais que ce qui était défectueux avec le couperet, c'est qu'il n'y avait aucune chance, absolument aucune” (Camus, Albert : *L'étranger...*, cit., pág. 169, trad. págs. 112-113).

que el procedimiento elegido para su ejecución. La cuchilla, al igual que la muerte, no falla. Si lo hace, volverá a ser levantada para que cumpla su cometido:

“Si el golpe, por una extraordinaria excepción, fallase, se volvía a empezar. Por consiguiente, lo que resulta molesto es la necesidad de que el condenado deseara el buen funcionamiento de la máquina. Pienso que ese es el elemento defectuoso. Lo cual es verdad, en cierto sentido. Pero, en otro, había de reconocer que ahí residía el secreto de una buena organización. En resumen, el condenado estaba obligado a colaborar moralmente. En interés suyo, todo debía funcionar sin dificultad”³⁶².

Pero, a pesar de que parece que acepta su futuro, en el fondo, Mersault sigue teniendo la esperanza de que llegue su indulto. Pero cuando rechaza, definitivamente, esta posibilidad, es cuando realmente acepta su muerte. No le queda otra opción, igual que a todo ser humano, con lo que lo acepta convirtiéndose en el hombre absurdo que vive con ello.

Otro caso de muerte aceptada aparece en *La muerte feliz*. El ejemplo lo explica con su personaje Zagreus. Éste ya ha aceptado su muerte, pero necesita alguien para que la ejecute³⁶³. No se puede ver como una eutanasia, porque las circunstancias no son esas. Zagreus está inmerso en un gran dolor psíquico. Lo que le duele es la vida, mejor dicho, no poder vivirla pasionalmente, a consecuencia de encontrarse atado a una silla:

“Ahora Zagreus miraba la ventana. Se oyó un coche que pasaba despacio delante de la puerta, con un ruido ligero de masticación. Zagreus, sin moverse, parecía contemplar toda la inhumana belleza de esta mañana de abril. Cuando sintió el cañón del revólver sobre su sien derecha no volvió los ojos. Pero Patrice (Mersault), que lo contemplaba, vio que su mirada se llenaba de lágrimas. Fue él quien cerró los ojos. Dio un paso atrás y disparó. Apoyado un momento en la pared, con los ojos todavía cerrados, sintió su sangre que latía aun en las orejas. Miró. La cabeza había caído sobre el hombro izquierdo, el cuerpo desviado apenas. De tal modo que ya no se veía a Zagreus, sino

³⁶² “Si le coup ratait, par extraordinaire, on recommençait. Par suite, ce qu’il y avait d’ennuyeux, c’est qu’il fallait que le condamné souhaitât le bon fonctionnement de la machine. Je dis que c’est le côté défectueux. Cela est vrai, dans un sens. Mais, dans un autre sens, j’étais obligé de reconnaître que tout le secret d’une bonne organisation était là. En somme, le condamné était obligé de collaborer moralement. C’était son intérêt que tout marchât sans accroc” (Camus, Albert : *L’étranger...*, cit., págs. 169-170, trad. pág. 113).

³⁶³ Este caso se vio desde el punto de vista del asesinato cometido por Mersault. Ahora se enfoca desde la otra parte, desde la visión de Zagreus.

sólo una enorme llaga con su relieve de sesos, de hueso y de sangre. Mersault se puso a temblar. Pasó al otro lado del sillón, cogió a tientas la mano derecha, hizo que asiera el revólver, la llevó a la altura de la sien y la dejó que cayera de nuevo. El revólver cayó sobre el brazo del sillón y de allí sobre las rodillas de Zagreus. Durante este movimiento Mersault advirtió la boca y el mentón lisiado. Tenía la misma expresión seria y triste que cuando miraba por la ventana”³⁶⁴.

Zagreus acepta la muerte porque ya no tiene motivos para seguir vivo. Acepta la muerte, pero en el momento final mira por la ventana, lo único que le queda a su cuerpo vivo.

En *La peste* también se dan casos de muerte aceptada. En Orán se da un parte de defunciones, primero todas las semanas y, posteriormente, diario. Esto les hace presente la facilidad con la que, cada uno, puede ser invadido por la muerte. A pesar de ello, la población sigue llevando su vida acostumbrada, como ir a bares o al cine. Pero, ¿por qué una población invadida por la peste realiza este tipo de acciones, aumentando el riesgo de contagio? La respuesta es que acaban por aprender a convivir con un factor nuevo en sus vidas: la muerte. Ante ello, la población decide continuar su vida cotidiana sin olvidar este nuevo factor introducido en su día a día. Pero no es algo extraordinario. En cualquier sociedad existe el riesgo de morir, tal vez no por peste, pero hay otros peligros que pueden seccionar nuestra vida en cualquier instante. Pero, al igual que estos casos, los habitantes de Orán no estaban constantemente pensando en la muerte: *“Y como no podían pensar siempre en la muerte, no pensaban en nada”³⁶⁵*. La ignorancia vital es aquello en lo que prefiere vivir la mayoría de los seres humanos, porque el peso mental que produciría una atención obsesiva a la muerte sería algo insoportable. La incertidumbre ante su aparición haría al ser humano olvidarse de la

³⁶⁴ “Zagreus maintenant regardait la fenêtre. On entendit une auto passer lentement devant la porte, avec un bruit léger de mastication. Zagreus, sans bouger, semblait contempler toute l’inhumaine beauté de ce matin d’avril. Lorsqu’il sentit le canon du revolver sur sa tempe droite, il ne détourna pas les yeux. Mais Patrice qui le regardait vit son regard s’emplir de larmes. Ce fut lui qui ferma les yeux. Il fit un pas en arrière et tira. Un moment appuyé contre le mur, les yeux toujours fermés, il sentit son sang battre encore à ses oreilles. Il regarda. La tête s’était rejetée sur l’épaule gauche, le corps à peine dévié. Si bien qu’on ne voyait plus Zagreus, mais seulement une énorme plaie dans son relief de cervelle, d’os et de sang. Mersault se mit à trembler. Il passa de l’autre côté du fauteuil, prit à tâtons la main droite, lui fit saisir le revolver, la porta à hauteur de la tempe et la laissa retomber. Le revolver tomba sur le bras du fauteuil et de là sur les genoux de Zagreus. Dans ce mouvement Mersault aperçut la bouche et le menton de l’infirme. Il avait la même expression sérieuse et triste que lorsqu’il regardait la fenêtre” (Camus, Albert : *La mort...*, cit., págs. 28-29, trad. págs. 27-28).

³⁶⁵ “Et comme ils ne pouvaient pas toujours penser à la mort, ils ne pensaient à rien” (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 262, trad. pág. 223)

vida. Por ello, la ciudad de Orán se hace a la idea y convive con ella, realizando aquellas actividades vitales que considera gratificantes.

5) –La conclusión camusiana: muerte y felicidad.

Como se ha ido señalando a lo largo de este estudio, en la obra de Camus llama la atención la ausencia de casos de lo que se puede denominar muerte natural, es decir, casos de una desaparición sin violencia, que suelen darse a edades avanzadas. Camus divide su obra *La muerte feliz* en dos partes, llamando a la primera *Muerte natural*. Este tipo de muerte es la que desea todo el mundo, en vista de que parece favorecer que se lleve la vida más larga posible. Pero, ¿por qué Camus se olvida, intencionadamente, de ella? En esta parte de *La muerte feliz* narra la muerte de Zagreus que, como ya se ha visto, se puede clasificar como asesinato, como suicidio o como muerte aceptada. Pero, ¿qué papel juega Zagreus en este argumento? No se puede ver como si fuera simple muerte natural como tal, sino que la intención del autor es mostrar el acabamiento definitivo de un cuerpo que por otro lado esto es, desde el punto de vista de su espíritu o mente, prodría considerarse como ya “naturalmente” muerto desde hacía mucho tiempo. El argumento que quiere transmitir el pensador de Orán es que Zagreus ya había muerto, él lo veía así ya que su vida se escapa sin que él pueda hacer nada. Es más, era consciente de ello. La muerte natural que utiliza Camus habla del fin del ánimo, del espíritu o de la mente que queda atrapada en un cuerpo todavía físico con vida (y ciertamente disminuido pero en absoluto enfermo). Ese espíritu se encuentra en el absurdo, en un sitio que no le pertenece, donde ya no se puede desarrollar. Por ello, Zagreus quiere acabar con esta situación terminando con aquello que el estorba: su cuerpo. La salida que ofrece Camus ante esta situación absurda es el suicidio, un suicidio que toma aquí la forma de suicidio asistido. Con lo que aparece una muerte natural pero del ánimo y que provoca la aceptación del suicidio del cuerpo.

Siguiendo esta argumentación, se le puede otorgar al pensamiento camusiano una concepción dualista del ser humano, dando prioridad a la parte no física ya que es la que imprime la pasión a la vida del hombre. Cuando Zagreus sufre el accidente, su cuerpo ya no va a servir a su parte espiritual, con lo que va a morir, es decir, no va a

poder desarrollarse como ansía. Como nos dice Camus: *“La locura y la muerte son sus[del hombre] aspectos irremediables. El hombre no elige. Lo absurdo y el acrecimiento de la vida que éste entraña no depende, pues, de la voluntad del hombre, sino de su contrario, que es la muerte”*³⁶⁶. Zagreus llega a la conclusión de que ha sido superado por la muerte, está atrapado en un cuerpo que se niega a morir, pero tampoco puede vivir³⁶⁷. Esto le lleva a morir anímicamente, deseando acabar con el motivo de su frustración: su cuerpo.

Zagreus se encuentra desarmado ante la absurdez del mundo, siendo consciente de su existencia. Este personaje sufre un proceso que le lleva de vivir, cuando era joven, de una forma pasional, supliendo el sin-sentido del mundo a un estado de decadencia y trágico postrado en una silla de ruedas. La felicidad de Zagreus consistía en buscar la felicidad inmediata gastando todo el dinero que tenía para realizar aquellas cosas que le provocaban placer, así supera la absurdez vital. Pero, cuando sufre el accidente, se encuentra rodeado de su dinero y sin poder disfrutar de él. La decisión que había tomado respecto a su vida y que le había convertido en un hombre absurdo, ahora, escapa de sus manos puesto que no puede realizar aquellas acciones que había decidido llevar a cabo para superar la muerte³⁶⁸. Zagreus ha sido vencido por la muerte de una forma inconsciente, lo que incrementa su tragedia.

Pero, ante esta situación, Camus la tacha de “muerte feliz”. Algo que refleja la mayor tragedia de un ser humano, se convierte en una muerte feliz. La opinión que expresa nuestro filósofo es que se convierte en la salida que buscaba Zagreus. Dentro de su miseria decide morir, el suicida decide morir, y hace cuanto está en su mano para conseguir su propósito. Zagreus busca superar ese cuerpo, que él experimenta como inútil, invadido por la tragedia, decide desde su libertad, con lo que no ha perdido del todo su esencia de hombre absurdo. Éste muere feliz porque ha superado la muerte, decide enfrentarse a ella y consiente su homicidio. Entre toda la miseria que uno encuentra en su vida, el hombre absurdo es el único libre y que decide elegir la muerte,

³⁶⁶ *“La folie et la mort, ce sont ces irrémédiables. L’homme ne choisit pas. L’absurde et le surcroît de vie qu’il comporte ne dépendent donc pas de la volonté de l’homme mais de son contraire qui est la mort”* (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 89, trad. pág. 83)

³⁶⁷ En el sentido camusiano de vida pasional.

³⁶⁸ El hombre rebelde vive el tiempo, el presente y elige. Así es como se puede ver en la obra de Camus: *“El hombre auténtico que se rebela contra el absurdo no puede sino elegir el tiempo, la sucesión de presentes. Ninguno de los “héroes absurdos” se separa del tiempo”* (Pérez, Ana Rosa / Ziri6n, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 96).

con lo que la supera y muere libre, muere feliz. No va a estar sobrepasado por ella, si se deja vencer como les sucede a la mayoría de los seres humanos. Zagreus lleva a cabo su último acto de libertad al convencer a Mersault para que le ayude a morir. Muere libre y este es su último acto de libertad, su último segundo de felicidad.

Otro caso que se puede enfocar desde esta perspectiva en la obra camusiana aparece en *La chute*. Jean-Baptiste Clamence es una persona con éxito que presencia³⁶⁹ el suicidio de una chica. Como se ha explicado con anterioridad, la muerte del otro hace que uno se enfrente a su destino. Desde este instante, Clamence va a dar un enfoque distinto a su vida. Se va a convertir en alguien que busca ser escuchado, para así acallar su conciencia. La confesión apacigua temporalmente los remordimientos producidos por los pecados. Pero al contrario que Zagreus, no busca la muerte, busca una segunda oportunidad. La muerte le superó aquel día ya que decidió no hacer nada para salvar la vida de esa chica. Esa es su carga, ese es su fracaso. Aquello le hizo comprender el sinsentido del mundo, que para él está lleno de culpa y egoísmo: *“Pronuncie usted mismo las palabras que desde hace años no han dejado de resonar en mis noches, y que al fin yo diré por boca suya: “¡Oh, muchacha! ¡Arrójate otra vez al agua para que yo disponga de una segunda oportunidad de salvarnos a ambos!”*.”³⁷⁰ Clamence busca poder revivir. La impasividad que aquel día tuvo provocó que la muerte le superase. Ahora se arrepiente de no haber salvado a la chica, cargando en su conciencia con la muerte de una inocente. Por ello, no es un hombre absurdo, no es dueño de su vida.

Este caso se contrapone a lo mostrado en *La peste*. Como se vio, el doctor Rieux y sus compañeros deciden ayudar a los demás ante la tragedia de la muerte. Deciden desde su libertad superar la muerte. Clamence decide lo contrario, convirtiéndose en mero observador de la condición humana. Esto es lo que provoca que no se convierta en un hombre absurdo porque no tiene el suficiente valor como para afrontar la muerte. Prefiere optar por lo que hace la mayoría de los seres humanos, convertirse en meros observadores de la vida mirando hacia otro lado cuando la muerte aparece. Clamence

³⁶⁹ Mas bien lo oye, porque ve a una chica en un puente a su paso por él, y luego escucha el ruido de la zambullida.

³⁷⁰ *“Prononcez vous-même les mots qui, depuis des années, n’ont cessé de retentir dans mes nuits, et que je dirai enfin par votre bouche : « O jeune fille, jette-toi encore dans l’eau pour que j’aie une seconde fois la chance de nous sauver tous les deux ».*” (Camus, Albert : *La chute*. Gallimard, París, 1956, pág. 153, trad. pág. 127)

sufre porque ve que su absurdidad le ha invadido de tal forma que no tiene escapatoria, esto le va consumiendo poco a poco hasta que muere anímicamente.

Todas las pasiones que hacen vivir al ser humano tienen que salir de lo que supone la muerte, es decir, de la certeza que debe tener el hombre acerca de su destino, afrontándolo. Una vez vista nuestra condición temporal, el ser humano debe obrar en consecuencia cada día de su vida. La idea que debe comprender el hombre es que la muerte puede fraccionar su vida en cualquier momento. Por ello, quien alberga en su vida una esperanza en vidas futuras cae en un error y desperdicia su vida, ya que acalla sus pasiones para conseguir futuras hipotéticas recompensas. La tragedia de la muerte invade al hombre que no se ha encontrado con el mundo sin-sentido y que no ha buscado una respuesta a su situación. La tragedia de la muerte presenta a la muerte tal y como es: absurda. No hay que darle más vueltas, sólo vivir. Para atraer la atención del lector hasta esta argumentación filosófica, Camus decide hablar de una serie de casos de muertes violentas ya que aumenta su grado de tragedia. Son situaciones que interrumpen la vida humana mucho antes de lo que se esperaba. Es más trágico que muera un niño pequeño que no un anciano, por lo menos, llama más la atención. Por ello, sólo se encuentra un caso así y es la muerte de la madre de Mersault en el asilo. Esta es la primera noción que se encuentra el lector, ya que Camus empieza así su obra: *“Hoy mamá ha muerto. O tal vez ayer, no sé. He recibido un telegrama del asilo: “Madre fallecida. Entierro mañana. Sentido pésame”. Nada quiere decir. Tal vez fue ayer”*³⁷¹. La noticia se da de una manera contundente al inicio de la obra. De primeras, Camus enfrenta al lector con la muerte. Camus transmite la muerte del no-yo y habla de Mersault, el cual se tiene que enfrentar a la muerte de su madre, algo trágico en la vida de una persona. Pero la forma de afrontar la noticia por parte del protagonista es muy fría. No llora, algo que normalmente es una reacción común ante este acontecimiento, no manifestando ningún tipo de dolor anímico ante este hecho. E incluso, al día siguiente, retoma su vida normal sin ningún tipo de tristeza. Con lo que Camus sitúa al lector ante un caso que se puede considerar no normal ante estos hechos. Se establece un paralelismo con los compañeros del asilo, los cuales sí que lloran pese a no tener

³⁷¹ *“Aujourd’hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J’ai reçu un télégramme de l’asile : « Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués ». Cela ne veut rien dire. C’était peut-être hier”* (Camus, Albert : *L’étranger*, cit., pág. 9, trad. pág. 9)

vínculo familiar con la fallecida. Mersault se siente descolocado ante esta situación, la situación que vive el extranjero en el velatorio es incómoda para él:

*“Cuando se sentaron, la mayoría me miró e inclinó la cabeza con embarazo, con los labios subsumidos en la boca sin dientes, sin que pudiese saber si me saludaban o si se trataba de un tic. Creo más bien que me saludaban. Percibí en ese momento que estaban todos sentados frente a mí cabeceando, en torno al conserje. Por un momento tuve la impresión ridícula de que estaban allí para juzgarme”*³⁷².

Esto es algo, que a lo largo de la obra irá adquiriendo significación ya que cuando sea juzgado por haber matado al árabe una de las cosas que argumentan en su contra es no haber llorado en el entierro de su madre. Se ve como algo inmoral y, a la vez, criticable socialmente. Como Lottman dice: *“en nuestra sociedad, cualquier hombre que no llore en el entierro de su madre se arriesga a ser condenado a muerte”*³⁷³. Parece que su acción, el asesinato que comete, viene de que no valora la muerte, igual que en el entierro de su madre. Mersault parece que es un ser inmoral, ya que no realiza una acción moral como es expresar su dolor ante la muerte del otro, porque esta muerte es la que nos da a conocer la muerte: *“¿Ha observado usted que sólo la muerte despierta nuestros sentimientos?”*³⁷⁴. Parece que esta es la condena de Mersault, la cual le llevará a disparar cuatro veces sobre el árabe sin inmutarse apenas. Parece que ambas cosas van unidas y esto se pone sobre la mesa del juzgado:

*“Siempre según él (en boca de la acusación), un hombre que mataba moralmente a su madre se sustraía de la sociedad de los hombres tanto como el que levantaba la mano asesina sobre el autor de sus días. En cualquier caso, el primero preparaba los actos del segundo y los anunciaba de algún modo y los legitimaba”*³⁷⁵.

³⁷² “Lorsqu’ils se sont assis, la plupart m’ont regardé et ont hoché la tête avec gêne, les lèvres toutes mangées par leur bouche sans dents, sans que je puisse savoir s’ils me saluaient ou s’il s’agissait d’un tic. Je crois plutôt qu’ils me saluaient. C’est à ce moment que je me suis aperçu qu’ils étaient tous assis en face de moi à dodeliner de la tête, autour du concierge. J’ai eu un moment l’impression ridicule qu’ils étaient là pour me juger” (Camus, Albert : *L’étranger*, cit., pág. 19, trad. pág. 16).

³⁷³ Lottman, Herbert: *Albert...*, cit., pág. 265.

³⁷⁴ “Avez-vous remarqué que la mort seule réveille nos sentiments?” (Camus, Albert : *La chute*, cit., pág. 36, trad. pág. 32).

³⁷⁵ “Toujours selon lui, un homme qui tuait moralement sa mère se retranchait de la société des hommes au même titre que celui qui portait une main meurtrière sur l’auteur de ses jours. Dans tous les cas, le premier préparait les actes du second, il les annonçait en quelque sorte et il les légitimait” (Camus, Albert : *L’étranger*, cit., pág. 156, trad. pág. 104).

Entonces, ¿por qué denominan asesino a Mersault? ¿por matar al árabe o por matar moralmente a su madre? Porque el extranjero mata moralmente a su madre, con lo que se ve que la muerte natural se va a referir en este caso a una muerte física, no anímica o espiritual ya que es su propio hijo quien asesina esta parte no material al no honrar, como la sociedad cree que se debe, a su madre.

Con todo ello, Camus quiere enfrentar al lector con el mundo absurdo, mostrándole su futuro para eliminar toda esperanza ilusoria en la que uno pueda creer. Con los casos tan trágicos que expone de muertes, Camus intenta que el ser humano despierte de su sueño inconsciente, se enfrente a la muerte y se haga dueño de su vida en cada punto del presente, buscando hacer aquello que le de la felicidad momentánea. Ésta es la única que pertenece al individuo, aquella que irradia de nuestra libertad. El autor transmite esta idea hasta tal punto que los casos de muerte natural traen también una tragedia, con lo que no son casos auténticos de muerte natural. Todo se convierte en una muerte violenta.

Este método lo utiliza Camus para llamar la atención del lector, ya que un caso de una persona anciana que muere a edad muy avanzada, su familia la entierra entre sollozos y llantos y, luego, al paso de unos días se ha olvidado, para el protagonista no es algo señalable, porque son casos aceptados por la sociedad y que apenas hacen al hombre plantearse determinadas cuestiones relacionadas con la esencia humana. Pero en el caos de una muerte trágica no sucede esto, un asesinato o la muerte de un niño lleva a cada hombre a sobrecogerse y plantearse cuestiones relativas a la naturaleza humana, hasta tal punto que un creyente se pueda revisar sus creencias.

Camus busca enfrentar al lector con su condición humana, que se haga consciente de la muerte y de la absurdidad del mundo. El suicidio es elegir el absurdo porque el absurdo es la muerte. Si no se elige, queda esperar el absurdo del mundo absurdo, carente de sentido y de racionalidad. Lo único que le resta al hombre es seguir el ejemplo de Sísifo o Don Juan y convertirse en un hombre absurdo dentro de la absurdidad del mundo, haciéndose dueño de su vida en cada segundo. Buscando esa felicidad momentánea, olvidándose de la felicidad eterna. Así superará la muerte. Por ello, si el hombre vive condicionado por el futuro entonces vivirá condicionado por la muerte, y así será cuando la muerte supere a ese hombre. Camus expone casos trágicos

para situar al lector delante de sus miedos. Todo ello para mostrarle la tragedia de la muerte, la absurdez de la muerte, que todo hombre debe afrontar. Y así, para mostrar que el ser humano vive en el absurdo, el cual tiene que aceptar para, a su vez, aceptar la condición humana de su temporalidad. Una vez realizada esta operación, el hombre es libre de elegir en cada momento su felicidad sin estar condicionado por su futuro. Y de esta forma es como cada ser humano puede realizarse y ser feliz.

IV)- JACQUES DERRIDA

La finalidad que se va a defender a lo largo de este capítulo consiste en ver cómo Derrida³⁷⁶ mantiene el concepto de muerte como aquello que hace al ser humano como tal. La condición primera y definitoria de todos los hombres es su mortalidad y, siendo conscientes de esta certeza, se debe asumir como algo inherente a la naturaleza humana. Powell en su biografía de Derrida interpreta el posible porqué de que este autor hable sobre la muerte: *“Su Argelia parecía tener la muerte en el alma; estaba herida y era mortal. Este aspecto de Derrida, su lado africano, quizás se desarrolló completamente en su trabajo en la fascinación por la muerte, la mezcla de vida y muerte y su rechazo del aquí y ahora”*³⁷⁷.

Para desarrollar esta investigación, se abordará desde las diferentes perspectivas que se encuentran en la obra del filósofo francés. En primer lugar, se hablará de la muerte como esencia³⁷⁸ humana misma, siendo aquello que identifica al hombre y le diferencia de los demás seres. Para llegar a esta conclusión, se debe usar la racionalidad humana para llegar a su comprensión y asumirla como necesaria en la naturaleza humana. Después, se abordará el tema de la afirmación de la muerte por parte del ser

³⁷⁶ Jacques Derrida nació en Argelia en 1930, en el seno de una familia judía. A principios de la década de los cuarenta sufrió la política antisemita francesa, llegándole a expulsar, como a otros niños, de la escuela. Pero volvió en 1943. Ingresó en el Liceo Gauthier de Argel en 1947, superando allí el Bachillerato. Desde la infancia se aficionó a leer filosofía. En 1948 se matriculó en la École Normale Supérieure de París, terminado en 1952. Durante este periodo se familiarizó con el pensamiento de Husserl. En 1956 supera la “agrégation”, otorgándole el derecho de ir a Harvard como oyente. En 1957 se casó con Marguerite Aucouturier. Ese mismo año presta servicio militar, luchando en la Guerra de Argelia. Mientras, sigue trabajando como profesor en Kolea, una localidad cerca de Argel. En 1959 regresa a Francia y empieza a trabajar en el Lycée de Mans. Un año más tarde comienza su docencia en la Sorbona. En 1967 publica *La voz y el fenómeno*. Un año más tarde *Márgenes - de la filosofía*. También, en 1972 acaba *La diseminación*. En 1975 empieza a trabajar como profesor en Yale. Comienza su época americana puesto que también prestará docencia en Cornell (1982), Nueva York (1986) e Irvine (2000). En 1980 es nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad de Columbia (Nueva York). En 1981 empieza a aumentar su activismo político. En esta época viaja a Praga para apoyar a los disidentes en contra del régimen. A consecuencia de ello, le detienen presentando falsos cargos de tráfico de drogas, permaneciendo en comisaría veinticuatro horas. Al final, y por mediación de los intelectuales y el gobierno francés, es expulsado del país, pudiendo volver a Francia. En 1987 recibe el segundo Doctorado Honoris Causa por la Universidad de Essex. Un año después, recibirá el tercero por la Universidad de Palermo. En su última época aparece un movimiento en contra de Derrida atacándole a él y su teoría de la Deconstrucción por antisemita y ultramoderno. Se tiene que defender. Más tarde, sufrió la enfermedad de Lyme provocándole una parálisis facial que le evitará poder cerrar un ojo. Este hecho le hace pensar que su muerte está cerca, haciendo referencias muy profundas sobre este tema. Al final, fallece el 8 de octubre de 2004 debido al cáncer. (Información obtenida de las biografías de Jason Powell y Benoit Peeters que aparecen en la bibliografía).

³⁷⁷ Powell, Jason: *Jacques Derrida. Una biografía*. Universitat de València (PUV), trad, M. Josep Cuenca, Valencia, 2008., pág. 34.

³⁷⁸ Aquí el término « esencia » se entenderá como la tradición marca para así facilitar la explicación de las ideas investigadas en esta Tesis. En Derrida, este concepto es mucho más complejo de entender.

humano, algo que se debe hacer para poder desarrollar esa naturaleza como tal. Derrida habla de la Filosofía como herramienta para ello y sitúa al lector frente a casos conocidos dentro de la Historia de la Filosofía y de la cultura humana. Para ver este acontecimiento como es, se estudiará, posteriormente, la muerte desde su perspectiva individual, puesto que es algo que afecta al sujeto, y por ello, el individuo se diferencia del no-yo, lo que le sirve para tener las primeras experiencias de la muerte reflejada en el otro. Esto es algo necesario porque la experiencia del ser particular sobre la muerte es la última que tiene, con lo que debe aprender antes de los casos que se dan cerca de su propio yo. Y, por último, se hablará de la muerte desde el punto de vista colectivo, ya que la especie humana como conjunto también tiene sus vivencias de la misma. Aunque es un acontecimiento individual, la perspectiva general ayudará a crear en el hombre la conciencia de su carácter efímero.

A lo largo de este capítulo, las ideas estudiadas se apoyarán en las obras del pensador francés. Sobre todo se utilizará *Dar la muerte y Aporías*, que son las obras en donde se puede encontrar más explicaciones sobre la muerte en Derrida. También, se desarrollarán citas de *La voz y el fenómeno* y *Aprender por fin a vivir*, para apoyar la línea estudiada en esta Tesis. Complementando el estudio de la obra de Derrida, se utilizarán una serie de obras como bibliografía secundaria para ayudar a aclarar las argumentaciones expuestas.

1) - Introducción al pensamiento de Jacques Derrida.

Antes de abordar este capítulo de Derrida centrándose en el tema estudiado por él, se procederá a realizar un breve comentario sobre las líneas generales de su pensamiento. En los apartados siguientes se desarrollarán con mayor amplitud las diferentes líneas de pensamiento importantes para comprender lo perseguido en esta Tesis respecto a Derrida. Pero antes se quiere realizar una introducción a esos conceptos mayormente desarrollados con posteridad.

No se puede estudiar a Derrida sin introducirse en su término de “deconstrucción”. La reflexión que propone es volver a estudiar los textos filosóficos

pero con una mentalidad más abierta que permita investigar los diferentes sentidos que se pueden extraer de ellos. Muchas veces se ha dado una interpretación única y, por lo tanto, verdadera absolutamente, sobre dichos textos. Esa verdad absoluta es la que Derrida plantea reconstruir, ya que para él la verdad no es más que una paradoja. En el texto, el lector a la hora de abordar esas palabras tiene que pensar su *différance*, término que utiliza Derrida para expresar esa idea de descomponer el texto para encontrar diversos significados. Por lo tanto, lo que propone es dar un nuevo giro filosófico. Reconstruir esos textos, esa verdad, para luego buscar a partir de ellos, encontrar algo nuevo que permita evolucionar al pensamiento filosófico. De ahí la trascendencia de la escritura, algo que se desarrollará ampliamente en el apartado siguiente. Sus pensamientos sobre el lenguaje vienen influidos por la fenomenología de Husserl y el nuevo planteamiento que de ella extrae Derrida. Hay que enfrentar los términos “escritura” y “habla”, para dar la importancia al primero que se merece, en contraposición al segundo, el cual, la tradición, ha defendido y ha dado un lugar primordial en el estudio de los textos. A esto Derrida llama fonocentrismo.

Otro de los aspectos que marcan su pensamiento es el concepto de la temporalidad del ser humano. Esta percepción, el individuo, la puede captar en el otro, por lo que la relación con el otro es básica para comprender la propia vida. El ser humano vive en su temporalidad y, por lo tanto, debe comprenderse en su temporalidad, en su vida antes de su muerte. De ahí la magnitud de la relación con el otro. Esta línea de investigación se desarrollará con más extensión en este capítulo porque es una de las ideas básicas que se estudian en esta Tesis.

Otro aspecto a destacar es su visión política. Derrida nació en Argelia, de religión judía, y tuvo que soportar la discriminación por ello debido a que el director de su colegio decidió expulsar del mismo a todos los niños judíos, entre ellos a Derrida. Tuvo un pensamiento izquierdista, siendo militante del partido socialista. También fue un gran defensor de los derechos humanos, llegando a ser seguidor de Nelson Mandela.

2) - La filosofía de Jacques Derrida.

La obra de Derrida es muy amplia. Antes de abordar la cuestión que atañe a esta Tesis se va a ampliar las directrices generales del pensamiento de este autor ya citadas en la introducción y que atañen al planteamiento de esta Tesis doctoral.

Uno de los conceptos que trabaja Derrida, como se mencionó, es la escritura. El filósofo se dedica a escribir transmitiendo su pensamiento con esos símbolos. Para ello, es necesario realizar una reflexión sobre lo que representa el escribir para el ser humano. Derrida escribe:

“El escribir despierta el sentido de voluntad de la voluntad: libertad, ruptura con el medio de la historia empírica a la vista de un acuerdo con la esencia oculta de lo empírico, con la pura historicidad. Querer-escribir y no deseo de escribir, pues no se trata de afección sino de libertad y de deber”³⁷⁹.

El escritor ejerce su libertad en las líneas que dibuja, dejando su huella en la historia, una marca distinta al resto. Esto lo realiza el filósofo en su afán de transmitir. El autor escribe en la historia, el filósofo debe dejar su huella, debe dar a conocer su pensamiento, mostrando su libertad. Es su responsabilidad y por ello, conlleva todo lo relacionado con este término, por eso, también la escritura despierta la angustia del escritor. Se tiene que mostrar responsable de aquello que deja en la historia y que es su seña de identidad. Así, tiene que responder ante los comentarios que se le puedan hacer porque se descubre en esas líneas. Derrida continúa diciendo:

“Si la angustia de la escritura no es, no debe ser un pathos determinado, es porque aquella no es esencialmente una modificación o un afecto empírico del escritor, sino la responsabilidad de esta angustia, de ese pasaje necesariamente estrecho de la palabra contra el que se lanzan y se obstaculizan entre sí las significaciones posibles”³⁸⁰.

³⁷⁹ “L’écriture réveille au contraire le sens de volonté de la volonté: liberté, rupture avec le milieu de l’histoire empirique en vue d’un accord avec l’essence cachée de l’empirie, avec la pure historicité. Vouloir-écrire et non pas désir d’écrire car il ne s’agit pas d’affection mais de liberté et de devoir” (Derrida, Jacques: *L’écriture et la différence*. Editions du Seuil, París, 1967, pág. 24, trad. pág. 23).

³⁸⁰ “Si l’angoisse de l’écriture n’est pas, ne doit pas être un pathos **déterminé**, c’est qu’elle n’est pas essentiellement une modification ou un affect empiriques de l’écrivain, mais la responsabilité de cette **angustia**, de ce passage nécessairement resserré de la parole contre lequel se poussent et

La angustia que se despierta en el escritor viene de lo escrito, de un texto limitado que se interpreta por el lector y, por lo tanto, se expone a críticas. Esta es una gran responsabilidad que posee el escritor, dado que deja su texto fijado pero indefenso ante los ojos del otro. Las obras de los filósofos sufren múltiples comentarios a posteriori, por lo cual, Derrida quiere llamar la atención sobre dicha responsabilidad. Todo ello, será estudiado por el crítico, además con sumo detenimiento, por lo que cada signo inscrito en el texto será juzgado por la mirada del otro. Con palabras del pensador estudiado: *“La fuerza de la obra, la fuerza del genio, la fuerza también, de aquello que engendra en general, es lo que resiste a la metáfora geométrica y es el objeto propio de la crítica literaria”*³⁸¹. Y el crítico se fija en todo el contenido, en lo dicho, en lo que quiere decir, en lo que deja de decir el texto y su autor. Hasta tal punto que el hecho de escribir está relacionado, según Derrida, con la moral. El propio escritor juega en el terreno moral al expresar su pensamiento y eso también será juzgado por la mirada del otro. Lo expresa así Derrida: *“La cuestión de la escritura aparece como una cuestión moral. Lo que arriesga es la moralidad tanto en el sentido de la oposición entre el bien y el mal, lo bueno y lo malo, como en el sentido de las costumbres, de la moralidad pública y del decoro social”*³⁸². Lo concerniente a la escritura va hasta esas cuestiones morales, ya que se hace un documento público y se interpreta la intención del creador del texto. Los temas abordados por el filósofo se pueden llevar al campo del bien y del mal, juzgando sus ideas y valorándolas según el criterio del público lector. Por lo que Derrida lleva el efecto de la escritura hasta lo negativo. Lo expresa así:

*“Contraria a la vida, la escritura –o, si se quiere, el fármakon- no hace más que desplazar e incluso irritar el mal (...).Lo que se supone que debe producir lo positivo y anular lo negativo no hace más que desplazar y a la vez multiplicar los efectos de lo negativo, llevando a la proliferación la carencia que fue su causa”*³⁸³.

s’entr’empêchent les significations possibles” (Derrida, Jacques: *L’écriture...*,cit., pág. 18, trad. págs. 17-18).

³⁸¹ *“La force de l’oeuvre, la force du génie, la force aussi de ce qui engendre en général, c’est ce qui résiste à la métaphore géométrique, et c’est l’objet propre de la critique littéraire”* (Derrida, Jacques: *L’écriture...*,cit., pág. 35, trad. pág. 33).

³⁸² *“La question de l’écriture s’ouvre bien comme une question morale. L’enjeu en est bien la moralité, aussi bien au sens de l’opposition du bien et du mal, du bon et du mauvais, qu’au sens des mœurs, de la moralité publique et des bienséances sociales”* (Derrida, Jacques: *La dissémination*. Editions du Seuil, París, 1972, pág. 83, trad. pág. 108).

³⁸³ *“Contraire à la vie, l’écriture –ou, si l’on veut, le **pharmakon** ne fait que déplacer voire irrite le mal (...). Ce qui est censé produire le positif et annuler le négatif ne fait que déplacer et à la fois multiplier les*

Esta reflexión la expresa Derrida en su celeberrimo artículo *La farmacia de Platón* (incluido en *La diseminación*), donde analiza el planteamiento que hace Platón sobre la escritura y lo compara con un fármaco. Pero este concepto tiene un doble sentido, ya que no se puede entender siempre como algo bueno, también guarda algo malo. Y esto es lo que le pasa a la escritura que, según se produce el debate, quiere o pretende sustituir a la memoria. De ahí esa carencia que origina el acto de escribir. Los aspectos negativos los aclara Derrida: *“La escritura es esencialmente mala, exterior a la memoria, productora no de ciencia, sino de opinión; no de verdad, sino de apariencia. El fármakon produce el juego de la apariencia a favor del cual se hace pasar por la verdad”*³⁸⁴. De esta manera, eso que parecía bueno porque podía ayudar al ser humano, se convierte en algo negativo; intenta sustituir a la memoria. Además, el escritor da su opinión a diferencia del científico, por lo tanto, la escritura se llena de subjetivismos alejándose por ello de la verdad. Estos son los aspectos negativos que debate Derrida.

Pero a pesar de ello, se escribe. Y la intención de la mano que escribe es ser leída no sólo hoy, sino en el futuro. El autor firma lo dicho, por ello, esa responsabilidad que se comentaba antes que tiene el escritor. Expresa Derrida:

“Para que un escrito sea un escrito es necesario que siga funcionando y siendo legible incluso si lo que se llama autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito, de lo que parece haber firmado, ya esté ausente provisionalmente ya esté muerto, o en general no haya sostenido con su intención o atención absolutamente actual y presente, con la plenitud de su querer-decir, aquello que parece haberse escrito “en su nombre”.”³⁸⁵

effets du négatif, conduisant à prolifération le manque qui fut sa cause” (Derrida, Jacques: *La dissémination...*, cit., pág. 113, trad. pag. 149).

³⁸⁴ *“L’écriture est essentiellement mauvaise, extérieure à la mémoire, productrice non de science mais d’opinion, non de vérité mais d’apparence. Le pharmakon produit le jeu de l’apparence à la faveur duquel il se fait passer pour la vérité”* (Derrida, Jacques: *La dissémination...*, cit., pág. 117, trad. pág. 154).

³⁸⁵ *“Pour qu’un écrit soit un écrit, il faut qu’il continue à « agir » et être lisible même si ce qu’on appelle l’auteur de l’écrit ne répond plus de ce qu’il a écrit, de ce qu’il semble avoir signé, qu’il soit provisoirement absent, qu’il soit mort ou qu’en général il n’ait pas soutenu de son intention ou attention absolument actuelle et présente, de la plénitude de son vouloir-dire, cela même qui semble s’être écrit « en son nom ».*” (Derrida, Jacques: *Marges de la Philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, pág. 376, trad. pág. 357).

Esto es lo que le sucede al escrito, ya que perdura en el tiempo e, incluso, sobrevive a su creador. A la hora de escribir, la pluma que da origen al texto debe tener en cuenta su característica temporal, debido a que lo cifrado en esas letras perpetúa su pensamiento y se tiene que defender a sí mismo, ya que el productor de esas líneas no estará siempre presente para su defensa. Así, es como se abordan ahora los libros que llegan de la mano de autores que ya no están, pero que perduran a través del pensamiento expresado en sus obras. Por ello:

*“Mi obra, mi huella, el excremento que **me** roba de mi bien después de haber sido **yo** robado **a** mi nacimiento, tiene que ser rehusado. Pero rehusarlo no es en este caso rechazarlo, sino que es retenerlo. Para guardarme, para guardar mi cuerpo y mi palabra, me hace falta retener en mí la obra, confundirme con ésta para que entre ésta y yo el Ladrón no tenga ninguna oportunidad, tengo que impedirle que se eche a perder lejos de mí como escritura (...). Lo que me desposee y me aleja de mí, lo que rompe mi proximidad conmigo mismo, me ensucia: con lo cual me aparto de mi propio ser”³⁸⁶.*

El autor es su obra, debe su obra, y por ello, debe retenerla, porque se identifica en su obra, independientemente de las circunstancias que haya.

Además de escritura, el ser humano posee lenguaje, y al igual que en el primer caso, Derrida quiere dar el valor que se merece a este término. Por ello, aparece reflejado en su obra. El ser humano conoce gracias al lenguaje y expresa dicho conocimiento con palabras. La racionalidad humana se manifiesta de esta manera y en una conversación se intercambian pensamientos, ideas. Derrida dice: *“El saber y la seguridad, pues, de lo que hablamos no están en el mundo: son más bien la posibilidad de nuestro lenguaje y el asiento de nuestro mundo”³⁸⁷*. Por ello, hay que investigar las posibilidades del lenguaje ya que son las mismas posibilidades del conocimiento humano. Expresa Derrida:

³⁸⁶ “*Mon oeuvre, ma trace, l'excrément qui me vole de mon bien après que j'ai été volé à ma naissance, doit donc être refusé. Mais le refuser ce n'est pas ici le rejeter, c'est le retenir. Pour me garder, pour garder mon corps et ma parole, il me faut retenir l'oeuvre en moi, me confondre avec elle par qu'entre elle et moi le Voleur n'ait aucune chance, l'empêcher de déchoir loin de moi comme écriture (...). Ce qui me dépossède et m'éloigne de moi, ce qui rompt ma proximité à moi-même, me salit: je m'y départis de mon propre*” (Derrida, Jacques: *L'écriture...*, cit., pág. 272, trad. pág 251).

³⁸⁷ “*Le savoir et la sécurité dont nous parlons ne sont donc pas dans le monde: bien plutôt la possibilité de notre langage et l'assise de notre monde*” (Derrida, Jacques: *L'écriture...*, cit., pág.137, trad. pág. 111).

“Y en primer lugar porque el concepto (materia del lenguaje), siempre dado a lo otro, no puede cerrarse sobre lo otro, comprenderlo. La dimensión dativa o vocativa, en la medida en que abre la dirección originaria del lenguaje, no podría dejarse comprender y modificarse en la dimensión acusativa del objeto sin violencia. El lenguaje, pues, no puede totalizar su propia posibilidad y comprender en sí su propio origen o su propio fin”³⁸⁸.

El lenguaje es una herramienta tan poderosa que ni ella misma conoce sus propias posibilidades, ni es capaz de comprender su origen o su fin. El ser humano posee este instrumento para expresar su conocimiento, pero le es desconocido realmente hasta dónde puede llegar con él. El hombre utiliza el lenguaje, se vale de él, pero no sabe realmente cuáles son los límites que abarcan este elemento llamado “lenguaje”.

Tanto la escritura como el lenguaje son herramientas que utiliza la Filosofía, ciencia que se pregunta el por qué de las cosas. Derrida analiza los límites de la Filosofía. Sobre este concepto habla nuestro protagonista:

“Amplio hasta creerse interminable, un discurso que se ha llamado filosofía –el único sin duda que no ha oído recibir el nombre más que de sí mismo y no ha cesado de murmurarse de cerca la inicial –siempre ha querido decir el límite, comprendido el suyo. En la familiaridad de las lenguas llamadas (instituidas) por él naturales, las que le fueron elementales, este discurso siempre se ha limitado a asegurar el dominio del límite (...). Se ha apropiado, pues, del concepto, ha creído dominar el margen de su volumen y pensar su otro”³⁸⁹.

En la historia de la Filosofía se encuentran muchos pensadores que han buscado los límites del conocimiento humano, es decir, los límites del saber filosófico. Cada uno ha interpretado esta noción y los ha establecido, sentenciando dichos límites. Así han

³⁸⁸ “Et d’abord parce que le concept (matière du langage), toujours donné à l’autre, ne peut se fermer sur l’autre, le comprendre. La dimension dative ou vocative ouvrant la direction originare du langage, elle ne saurait sans violence se laisser comprendre et modifier dans la dimension accusative ou attributive de l’objet. Le langage ne peut donc totaliser sa propre possibilité et **comprendre** en soi sa propre origine ou sa propre fin” (Derrida, Jacques: *L’écriture...*, cit., pág. 141, trad. pág. 128).

³⁸⁹ “Ample jusqu’à se croire interminable, un discours qui s’est appelé philosophie –le seul sans doute qui n’ait cessé de s’en murmurer de tout près l’initiale – a toujours, y compris la sienne, voulu dire la limite. Dans la familiarité des langues dites (instituées) par lui naturelles, celles qui lui furent élémentaires, ce discours a toujours tenu à s’assurer la maîtrise de la limite (...). Il s’en est donc approprié le concept, il a cru dominer la marge de son volume et penser son autre” (Derrida, Jacques : *Marges...*, cit, pág. 9, trad, pág. 16).

trabajado con tales límites dando a ver lo que el hombre puede llegar a conocer. El problema es que las interpretaciones sobre ello son numerosas y no existe un acuerdo, ya que los únicos que se han ocupado de esta cuestión son los propios filósofos, los únicos que denominaron a esta ciencia Filosofía fueron los que la practicaban, por lo que no existe un criterio objetivo de los límites de la misma. Este es un error poco estudiado y que Derrida investiga en su obra, ya que se ha creído que estos límites están controlados y que la potencialidad de la ciencia se conoce plenamente. Para Derrida:

*“Esto no implica reconocer solamente que el margen se mantiene dentro y fuera. La filosofía lo dice también: **dentro** porque el discurso filosófico entiende que conoce y domina su margen, que define la línea, que encuadra la página, que la envuelve en su volumen. **Fuera** porque el margen, **su** margen, **su** afuera están vacíos están fuera: negativo con el que no habría nada que hacer, negativo sin efecto en el texto o negativo que trabaja al servicio del sentido, margen relevada (aufgehobene) en la dialéctica del Libro”³⁹⁰.*

La cuestión de los límites del saber filosófico tiene dos dimensiones. Desde el punto de vista interno, el filósofo cree manejar el lenguaje filosófico, expresar de forma clara lo que piensa y, de esta manera, transmitir en la extensión de su mensaje las opiniones que quiere que el otro capte. Pero ese otro, que está fuera de tal texto, ese lector que se enfrenta al lenguaje del escritor, tiene que entender las palabras expuestas en dicho límite. La dialéctica del libro de filosofía hace que este binomio juegue a algo complejo y que Derrida estudia, ya que la comunicación que en teoría se produce, debe ser depurada para que en la práctica se dé así.

Para realizar este estudio de la filosofía, del lenguaje filosófico, Derrida propone un método que denomina “deconstrucción”. Por este término se puede entender la mentalidad de volverse a plantear los términos filosóficos ya que Derrida considera que estos se han ido construyendo a lo largo del tiempo a consecuencia de los significados

³⁹⁰ “Cela ne revient pas seulement à reconnaître que la marge se tient dedans et dehors. La philosophie le dit aussi : **dedans** parce que le discours philosophique entend connaître et maîtriser sa marge, définir la ligne, cadrer la page, l’envelopper dans son volume. **Dehors** parce que la marge, **sa** marge, **son** dehors sont vides, sont dehors : négatif donc il n’y aurait rien à faire, négatif sans effet dans le texte **ou** négatif travaillant au service du sens, marge relevée (aufgehobene) dans la dialectique du Livre” (Derrida, Jacques: *Marges...*, cit., pág. 20, trad, pág. 31).

que la historia les ha ido dando y de las metáforas que se han ido utilizando en referencia a ellos:

*“El sentido primitivo, la figura original, siempre sensible y material (...) no es exactamente una metáfora. Es una especie de figura transparente, equivalente a un sentido propio. Se convierte en metáfora cuando el discurso filosófico la pone en circulación. Se olvida entonces, simultáneamente, el primer sentido y el primer desplazamiento. No se nota ya la metáfora y se la toma por el sentido propio. Doble borradura. La filosofía sería este proceso de metaforización que se apodera de sí mismo. Por constitución, la cultura filosófica siempre habrá estado gastada”*³⁹¹.

De ahí los conceptos filosóficos que se tienen en la actualidad. Derrida plantea que estos significados que parecen muy evidentes, muy claros, realmente no lo son así, por las diversas interpretaciones que la historia ha dado. Por ello, plantea una *deconstrucción* de dichos términos desde la visión de la metáfora y la metonimia. Así, con palabras de Derrida: *“¿Cuál es la resistencia específica del discurso filosófico a la deconstrucción? Es el dominio infinito que parece asegurarle la instancia del ser (y de lo) propio; ello le permite interiorizar todo límite como algo que es como siendo el suyo propio. Excederlo al mismo tiempo y así guardarlo en sí”*³⁹². Y para realizarla, Derrida nos muestra:

*“Por eso la deconstrucción implica una fase indispensable de derribo. Quedarse en el derribo es operar, ciertamente, dentro de la inmanencia del sistema a destruir. Pero atenerse, para ir más lejos, ser más radical o más audaz, a una actitud de indiferencia neutralizante respecto a las oposiciones clásicas, sería dar curso libre a las fuerzas que dominan efectiva e históricamente el campo. Sería, a falta de haberse apoderado de los medios para intervenir en él, confirmar el equilibrio establecido”*³⁹³.

³⁹¹ “Le sens primitif, la figure originelle, toujours sensible et matérielle (...) n’est pas exactement une métaphore. C’est une sorte de figure transparente, équivalente à un sens propre. Elle devient métaphore quand le discours philosophique la met en circulation. On oublie alors, simultanément, le premier sens et le premier déplacement. On ne remarque plus la métaphore et on la prend pour le sens propre. Double effacement. La philosophie serait ce procès de métaphorisation qui s’emporte lui-même. Par constitution, la culture philosophique aura toujours été fruste” (Derrida, Jacques: *Marges...*, cit., pág. 285, trad. pág. 251).

³⁹² “Quelle est la résistance spécifique du discours philosophique à la déconstruction ? C’est la maîtrise infinie que semble lui assurer l’instance de l’être (et du) propre ; elle lui permet d’intérioriser toute limite comme **étant** et comme étant la sienne **propre**. De l’excéder du même coup et donc de la garder en soi” (Derrida, Jacques: *Margess...*, cit., pág. XIII-XIV, trad. pág. 26).

³⁹³ “C’est pourquoi la déconstruction comporte une phase indispensable de renversement. En rester au renversement, c’est opérer, certes, dans l’immanence du système à détruire. Mais s’en tenir, pour aller

Para comenzar con el proceso de deconstrucción hay que derribar lo establecido, lo dicho, lo significado. No hay que quedarse con nada de lo ya dicho, porque se cometería el mismo error. La deconstrucción consiste en esa destrucción del concepto para luego su posterior elaboración. Si no se realiza el proceso de manera radical, otra vez se volverá a cometer el error histórico que ha provocado esta confusión en los conceptos filosóficos actuales. Y si esto se hace, parece que se confirma dicho error, dando la razón a la historia de esos términos. Por lo tanto, Derrida habla de un método radical pero que tiene que culminar, para encontrar el resultado buscado.

Dentro del pensamiento derridiano, otro concepto que utiliza es el de “différance”, que se podría traducir por “diferencia”³⁹⁴. Para él consiste en: *“Designaremos como **diferancia** el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye “históricamente” como entramado de diferencias”*³⁹⁵. Otra vez, Derrida señala la importancia histórica de la formación de conceptos, marcando, en esta ocasión, que lo que se da es que a lo largo de los años aparecen diferentes interpretaciones lingüísticas de los diversos conceptos filosóficos. Y es en ese lugar donde se producen las divergencias que traen los errores en el pensar filosófico. Ampliando, señala Derrida:

“La diferencia es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en

plus loin, être plus radical ou plus audacieux, à une attitude d’indifférence neutralisante à l’égard des oppositions classiques, ce serait laisser libre cours aux forces qui dominent effectivement et historiquement le champ. Ce serait, faute de s’emparer des moyens d’y intervenir, confirmer l’équilibre établi” (Derrida, Jacques: *La dissémination...*, cit., págs. 11-12, trad. págs. 10-11).

³⁹⁴ Aunque no hay acuerdo unívoco sobre la traducción de este concepto. Esto se da porque Derrida deriva este término de “différer” que en francés significa “posponer” pero con la idea de diferenciar.

³⁹⁵ *“Nous désignerons par **différance** le mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvois en général se constitue « historiquement » comme tissu de différences”* (Derrida, Jacques: *Márgenes...*, cit., págs. 12-13, trad. págs. 47-48).

*sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo existente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar **espaciamiento**, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización) ”³⁹⁶.*

El significado presente de los términos no es del todo completo ya que se desborda en la representación del mismo. Es decir, la palabra no recoge todo el significado de lo que representa en el mundo real. Los símbolos no representan en su totalidad lo que son las cosas, se pierden rasgos y se pierde significado. La “différance” hace referencia a esto, a la idea de que las palabras que se utilizan no recogen en su totalidad el significado completo de los elementos a los que hacen referencia, por ello, cuando sucede que ese término se queda obsoleto, se utiliza otro término para ampliar su significado. Por lo tanto, el lenguaje se va llenando de nuevos conceptos que van completando a los anteriores, pero que tampoco llegan a recoger en su totalidad el significado de lo que hablan. Así, la situación presente que hay es que existe variedad de conceptos que intentan completar el significado de los anteriores, pero que en realidad lo que hacen es modificarlo, por lo tanto, el significado se va alterando y de ahí la diversidad que aparece en el día de hoy. Y este es un proceso que sucede a lo largo del tiempo. Por lo tanto, la labor de la filosofía es aclarar este tipo de divergencias que se dan en el lenguaje que está utilizando. Es el primer paso para luego poder expresar con propiedad el resto de planteamientos.

La filosofía, volviendo al hilo principal, busca sus límites para poder obrar con propiedad. Muchos de los filósofos han hablado del otro. En esta Tesis los protagonistas estudiados abordan este tema. Derrida habla del límite de la filosofía para poder tratar este tema. Dice este pensador: “*La filosofía siempre se ha atendido a esto: pensar su*

³⁹⁶ “*La différance, c’est ce qui fait que le mouvement de la signification n’est possible que si chaque élément dit « présent », apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l’élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l’élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu’on appelle le futur qu’à ce qu’on appelle le passé, et constituant ce qu’on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n’est pas lui : absolument pas lui, c’est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés. Il faut qu’un intervalle le sépare de ce qui n’est pas lui pour qu’il soit lui-même, mais cet intervalle qui le constitue en présent doit aussi du même coup diviser le présent en lui-même, partageant ainsi, avec le présent, tout ce qu’on peut penser à partir de lui, c’est-à-dire tout étant, dans notre langue métaphysique, singulièrement la substance ou le sujet. Cet intervalle se constituant, se divisant dynamiquement, c’est ce qu’on peut appeler **espacement**, devenir-espace ou devenir-temps de l’espace (temporisation) ” (Derrida, Jacques: *Márges...*, cit., págs. 13-14, trad. pág. 48).*

otro. Su otro: lo que limita y de lo que deriva en su esencia su definición, su producción”³⁹⁷. Y esto sucede tanto en su estructura interna como al abordar la propia del otro. La definición parte del otro, de lo que no se es para así poder definir lo que se es. Por ello, hay que conseguir señalar esos límites para no poder confundir ambos conceptos. La existencia del yo se relaciona con la existencia del no-yo, dejando claro los límites que posee cada uno. La filosofía se tiene que mover en sus límites para definirse a sí misma, y por ello, conocer también los límites de su propio lenguaje.

La diferencia es un concepto que utilizan otros filósofos. En las obras de Derrida se encuentran referencias y estudios sobre ellos. Uno que tiene mucho peso en su pensamiento es Heidegger. Comenta Derrida:

*“Lo que Heidegger quiere, pues, señalar es esto: la diferencia del ser y el existente, lo olvidado de la metafísica, ha desaparecido sin dejar marca. La marca misma de la diferencia se ha perdido. Si admitimos que la diferencia (es) (en sí misma) otra cosa que la ausencia y la presencia, si **marca**, sería preciso hablar aquí, tratándose del olvido de la diferencia (del ser y el existente), de una desaparición de la marca de la marca”*³⁹⁸.

Tanto en Heidegger como en Derrida se plantea la relación que hay entre el ser y el existente, problematizando los límites que afectan a cada uno. Algo que en otras ocasiones ha sido olvidado, resulta ser una de las relaciones filosóficas más importantes que se dan en filosofía. La diferencia entre ambos se ha perdido y aparece una confusión entre ambos conceptos que hacen que pierdan su auténtico significado³⁹⁹.

Así, la concepción del ser es algo muy tratado en la filosofía de Derrida. Un concepto que también ha resultado a partir de las diferentes connotaciones históricas y que Derrida pretende aclarar sometiéndolo a su método:

³⁹⁷ “La philosophie a toujours tenu à cela : penser son autre. Son autre : ce qui la limite et dont elle relève dans son essence, sa définition, sa production” (Derrida, Jacques: *Marges...*, cit.,pág. I, trad. págs. 17-18).

³⁹⁸ “Ce que veut donc marquer Heidegger, c’est ceci : la différence de l’être à l’étant, l’oublié de la métaphysique, a disparu sans laisser de trace. La trace même de la différence a sombré. Si nous admettons que la différence (est) (elle-même) autre que l’absence et la présence, si elle **trace**, il faudrait parler ici, s’agissant de l’oubli de la différence (de l’être à l’étant), d’une disparition de la trace de la trace” (Derrida, Jacques: *Marges...*, cit., págs. 24-25, trad. pag. 58).

³⁹⁹ Sobre esta relación en Heidegger ya se ha hablado en la parte correspondiente a este autor en la introducción que se ha hecho. En Derrida, se comentará a lo largo de este capítulo.

“El pensamiento del ser no es, pues, jamás extraño a una cierta violencia. Que este pensamiento aparezca siempre en la diferencia, que lo mismo (el pensamiento [y] [de] el ser) no sea jamás lo idéntico, significa de entrada que el ser es historia, se disimula a sí mismo en su producción y se hace originalmente violencia en el pensamiento para decirse y mostrarse. Un ser sin violencia sería un ser que se produjera fuera del ente: nada; no-historia; no-producción; no-fenomenalidad. Una palabra que se produjera sin la menor violencia no de-terminaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro; no sería historia y no mostraría nada; en todos los sentidos de esta palabra, y en primer lugar en su sentido griego, sería una palabra sin frase”⁴⁰⁰.

El ser se introduce en la historia por la fuerza que tiene su sentido para el hombre. El ser-para-sí es algo que se produce y se impone a la historia. La finalidad que quiere presentar Derrida en su pensamiento es mostrar qué es el yo y la relación que tiene con el ente. A lo largo de este capítulo se explicará detalladamente qué es el hombre particular y cuál es su naturaleza.

Para ello, el ser tiene que ser consciente de lo que es, de lo que es el tiempo y en qué consiste su existencia. La cual es caduca, idea fundamental que se debe tener presente. El ser humano es un ser que acaba y en esta duración efímera se relaciona con el otro, vive con el otro, siente con el otro. La vida definida del ser humano se enmarca dentro de la relación que se establece con el otro y con la muerte misma⁴⁰¹. Derrida dice: *“Este esquema implica que el ser vivo sea acabado (y también su enfermedad): que pueda, pues, relacionarse con su otro en el mal de alegría y que tenga una duración limitada, que la muerte esté ya inscrita, prescrita en su estructura, en sus “triángulos constitutivos”⁴⁰².* De esto, la envergadura que tiene la muerte en el pensamiento

⁴⁰⁰ “La pensée de l'être n'est donc jamais, dans son dévoilement, étragère à une certaine violence. Que cette pensée apparaisse toujours dans la différence, que le même (la pensée (et) (de) l'être) ne soit jamais l'identique, cela signifie d'abord que l'être est histoire, se dissimule lui-même dans sa production et se fait originellement violence dans la pensée pour se dire et s'apparaître. Un être sans violence serait un être qui se produirait hors de l'étant : rien ; non-histoire ; non-production ; non-phénoménalité. Une parole qui se produirait sans la moindre violence ne dé-terminerait rien, ne dirait rien, n'offrirait rien à l'autre ; elle ne serait pas histoire et ne montrerait rien : à tous les sens de ce mot, et d'abord en son sens grec, ce serait une parole sans phrase” (Derrida, Jacques: *L'écriture...*, cit., pág. 218, trad. págs. 200-01).

⁴⁰¹ Sobre esta idea de Derrida, Schumacher la interpreta de forma muy concisa: “L'expérience humaine s'arrête toujours au seuil de la frontière de la mort” (Schumacher, B.N: *Confrontations...*, cit., pág. 186).

⁴⁰² “Ce schéma implique que le vivant soit fini (et son mal aussi) : qu'il puisse donc avoir rapport à son autre dans le mal d'allergie et qu'il ait une durée limitée, que la mort soit déjà inscrite, prescrite dans sa structure, dans ses « triangles constitutifs ».” (Derrida, Jacques: *La dissémination...*, cit., pág. 115, trad. pág. 151).

derridiano, debido a que es la condición del ser humano que le hace desarrollarse en vida. Y esta concepción se capta en la relación que se tiene con el otro, ya que el ser humano se da cuenta de su finitud a consecuencia de la finitud del otro. El sujeto se entiende porque ve el desarrollo del no-yo y ve su final, final que también será suyo y lo debe comprender a sí y debe aceptarlo de esta manera: *“Lo otro no puede ser lo que es, infinitamente otro, más que en la finitud y la mortalidad (la mía y la suya)”*⁴⁰³. Pero es algo complicado de realizar. Derrida muestra cómo el ser humano prefiere ocultar su destino buscando alternativas que le hagan no tener que enfrentarse a él. Muchas veces sucede, según Derrida, incluso a lo largo de la historia de la Filosofía: *“El temor a la muerte da lugar a todos los encantamientos, a todas las medicinas ocultas. El farmakeus apuesta sobre ese temor. A partir de ello, trabajando para liberarnos de ello, la farmacia socrática corresponde a la operación del exorcismo”*⁴⁰⁴. La muerte es fundamental para el desarrollo del ser humano y Derrida intenta mostrarlo a lo largo de su obra. En este capítulo se analizará esta cuestión en concreto dentro del pensamiento del autor.

3) –La muerte como esencia humana.

La tesis principal del pensamiento derridiano sobre el concepto de la muerte es considerarla como la esencia humana, ya que está inscrita en nuestra naturaleza. La cuestión es que, normalmente, el ser humano no repara en ello y prefiere llevar una existencia alejada de este pensamiento. Ello se debe al miedo que provoca ya que enfrenta al individuo a lo desconocido. Escribe Derrida: *“El estremecimiento puede ciertamente manifestar el miedo, la angustia, la aprehensión de la muerte, cuando nos estremecemos de antemano con el anuncio de lo que va a venir”*⁴⁰⁵. Ante su noticia, el hombre siente miedo porque sabe que su existencia termina. Por ello, prefiere olvidarla

⁴⁰³ “L’autre ne peut être ce qu’il est, infiniment autre, que dans la finitude et la mortalité (la mienne et la sienne)” (Derrida, Jacques: *L’écriture...*, cit., pág. 169, trad. pág. 154).

⁴⁰⁴ “La crainte de la mort donne prise à tous les envoûtements, à toutes les médecines occultes. Le pharmakeus mise sur cette crainte. Dès lors, travaillant à nous en libérer, la pharmacie socratique correspond à l’opération de l’exorcisme” (Derrida, Jacques: *La dissémination...*, cit., pág. 137, trad. pág. 180).

⁴⁰⁵ “Le frémissement peut certes manifester la peur, l’angoisse, l’appréhension de la mort, quand on frémit d’avance, à l’annonce de ce qui va venir” (Derrida, Jacques : *Donner la mort*. Galilée, Paris, 1999, pág. 79, trad. pág. 65).

hasta que la ve muy cerca ya que vivir con su continua presencia provoca angustia ante este acontecimiento. Pero esto se debe a que se niega su naturalidad debido a que el hombre niega su propia necesidad humana. La muerte está inscrita en la naturaleza humana, pero el hombre prefiere obviarla, lo que provoca su propia negación. El hombre se niega, haciendo lo mismo con los seres humanos y negando, a su vez, su propia condición. Es un error muy común, según Derrida, que, incluso, algunos pueden considerar necesario ya que ven o conciben la imposibilidad de vivir con el peso de la caducidad inscrita en él. Pero Derrida considera humano comprender la muerte y aceptarla, simplemente, porque al hombre le es propio.

Por ello, cada individuo se tiene que hacer consciente de su naturaleza y se debe hacer cargo de su muerte: *“nadie puede hablar con nosotros, nadie puede hablar por nosotros, debemos hacernos cargo, cada uno debe hacerse cargo”*⁴⁰⁶. Esta es la noción que cada uno debe entender, lo que lleva tiempo y conlleva preparación. Algo para lo que el hombre se debe preparar. Este suceso es fundamental para la vida⁴⁰⁷ humana; le hace descubrirse como es, comprender su propia naturaleza. Si el hombre lo niega o lo olvida, se niega su propia esencia, olvidándose de sí mismo. Es el acontecimiento más puro que el individuo debe afrontar, cada uno, con su propio raciocinio. Porque esto es algo que diferencia al hombre como ser humano: *“la diferencia entre la naturaleza y la cultura, incluso entre la vida biológica y la cultura, más concretamente entre el animal y el hombre, es (...) la relación con la muerte”*⁴⁰⁸. El hacerse consciente de la temporalidad humana diferencia a un hombre del resto de individuos, porque cada uno es único para conocer su propia naturaleza. El hombre es el único animal que se enfrenta a la muerte conociendo lo que es y sabiendo lo que supone. Este es un ejercicio de racionalidad superior, para lo que cada individuo se debe preparar. Para ello, se tiene toda la vida. La cultura es aquello que da patrones al hombre para la aceptación de la muerte. Cada hombre debe aprender por la experiencia que vive para afrontar este hecho crucial en la vida de todo ser humano. Al ser conscientes de este hecho, cada individuo

⁴⁰⁶ *“Personne ne peut parler avec nous, personne ne peut parler pour nous, nous devons prendre sur nous, chacun doit prendre sur soi”* (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 83, trad. pág. 68).

⁴⁰⁷ Powell escribe sobre esto: *“La vida y la muerte son uno, de manera que la muerte no es terrible y la vida no es poseída y celosamente reservada por un instinto temeroso”* (Powell, Jason: *Jacques...*, cit., pág. 123). Son dos conceptos que son lo mismo para el ser humano. Son las dos cuestiones fundamentales para la existencia humana.

⁴⁰⁸ *“La différence entre la nature et la culture, voire entre la vie biologique et la culture, plus précisément entre l’animal et l’homme, c’est (...), le rapport à la mort”* (Derrida, Jacques : *Apories*. Galilée, París, 1996, pág. 84, trad. pág. 78).

puede orientar y aprovechar su vida, que según Derrida, le da una existencia mucho más sustancial. Por ello, cada ser humano debe realizar este ejercicio de desvelamiento de la muerte para que su vida no sea simple existencia animal.

La muerte es crucial porque, al ser un acontecimiento tan trágico, hace que el hombre se sitúe ante sí mismo, descubriendo su propio ser: *“el desvelamiento de sí (...), dice, en efecto una verdad de la muerte, incluso, una verdad como verdad de la muerte”*⁴⁰⁹. Es cuando el individuo toma conciencia de su muerte, cuando se da cuenta de sí mismo y puede realizar el ejercicio de reflexión necesario. El despertar ante la muerte es lo que diferencia al individuo del no-yo haciéndole tomar existencia como lo que es. Cada hombre es un yo porque cada uno posee su muerte, con lo que todo ser humano tiene que realizar este ejercicio para descubrir su propia naturaleza que le hace diferente del resto de personas. Algo que se debe afrontar, desde su propia perspectiva, realizando un ejercicio de valor porque cada ser humano se da cuenta de su condición frágil, de su condición fugaz. Pero así, según el pensamiento derridiano, es como cada individuo toma conciencia de lo que es, dando valor a su existencia. El acontecimiento que acaba con la vida del ser humano le hace darse cuenta de quién es, con lo que se debe conocer ese momento y afrontar ese acontecimiento tan trágico, ya que enseña lo que cada uno es. Y esto se debe a que la muerte es necesaria para cada hombre, para su desvelamiento: *“mi muerte es estructuralmente necesaria al funcionamiento del Yo”*⁴¹⁰. La muerte es aquello que hace nacer al hombre como ser consciente de su existencia. Esta es la paradoja que sufre el ser humano, aquello que termina con su existencia es lo que le hace ser consciente de quien es. Con lo que cada individuo tiene que realizar este ejercicio de aceptación y conocimiento de la naturaleza humana para poder decir que es un ser humano. Quien lo deja, vive una mentira y una vida insustancial, porque nunca se va a poder desarrollar como persona, ya que se está negando a sí mismo. La muerte es necesaria para el sujeto, porque desvela quién es cada uno y le da la oportunidad de vivir como él mismo.

El ser humano, según dice Derrida, debe hacerse responsable de su vida y de su muerte: *“en cuanto responsable, soy culpable. Lo que me da la singularidad, a saber,*

⁴⁰⁹ *“Le dévoilement de soi (...), dit bien une vérité de la mort, voire une vérité comme vérité de la mort”* (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág. 119, trad. pág. 110).

⁴¹⁰ *“Ma mort est structurellement nécessaire au prononcé du Je”* (Derrida, Jacques : *La voix et le phénomène*. PUF, París, 1967, pág. 108, trad. pág. 158).

la muerte y la finitud, es lo mismo que me hace desigual a la bondad infinita del don que es asimismo la primera llamada a la responsabilidad”⁴¹¹. Que el hombre se haga consciente de su finitud es lo que le hace ser. Este es el primer paso en la conciencia como ser humano propio. Cada individuo debe darse cuenta de su responsabilidad y cargar con ella, es decir, debe conocer su naturaleza porque es un ser humano. El hombre debe ser responsable porque su naturaleza se lo demanda. Y esta responsabilidad exige que cada uno se dé cuenta de su mortalidad como individuo, para afrontarla como tal y como individuo al que le es propia. La responsabilidad es algo con lo que cada individuo debe cargar para así no desprenderse de su naturaleza. La afirmación de la misma es lo que le permite vivir a cada persona, pero de esta manera, según Derrida, de forma consciente y natural. Pero señala el autor francés, es algo complicado ya que es la tarea más compleja a la que se enfrenta cada ser humano. Ya que esto es lo que sucede en la dinámica del mundo según Derrida: el ser humano no afronta su naturaleza, la niega, la olvida, porque considera que así es más fácil vivir. Pero, siguiendo el pensamiento del pensador francés, el hombre debe realizar todo lo contrario, ya que la verdadera existencia se da cuando una persona es responsable de su existencia, y esto se consigue aceptando la propia naturaleza.

Todo ello sucede porque la muerte está con el hombre, está en el hombre, en cada uno como ente aislado del mundo y perteneciente a la especie humana:

“Por qué el hombre (...) muere siempre antes de tiempo (...). Esa inminencia de la muerte en todo momento (...) sella en el ser-relativamente-a-la-muerte la unión de lo posible y de lo imposible, del temor y del deseo, de lo mortal y de lo inmortal”⁴¹².

La muerte es algo que siempre se presentará demasiado pronto, ya que ningún ser quiere morir, pero en ese acontecimiento es donde cada hombre vive su mismidad pura. Es lo que le hace ser humano, desarrollando su esencia completamente. Cada hombre es un ser relativo a la muerte porque está condicionado por ella, su futuro depende de su propia naturaleza. Esto es la verdad básica que, según Derrida, el

⁴¹¹ “En tant que responsable je suis coupable. Ce qui me donne la singularité, à savoir la mort et la finitude, c’est cela même qui me rend inégal à la bonté infinie du don qui est aussi le premier appel à la responsabilité” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 77, trad. pág. 63).

⁴¹² “Pourquoi l’homme (...), meurt toujours avant l’heure (...). Cette imminence de la mort à chaque instant (...), scelle dans l’être-à-mort l’union du possible et de l’impossible, de la crainte et du désir, du mortel et de l’immortel” (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág. 20, trad. págs. 19-20).

individuo debe comprender utilizando su racionalidad. Por ello, no se puede negar la muerte porque el hombre se pondría al nivel del resto de seres naturales inconscientes de su futuro. La razón permite al hombre pensar este concepto y la filosofía es la herramienta que posee para prepararse para ello⁴¹³. Derrida marca este aspecto, e incluso, en su vida vivirá según esta idea que aborda a todos los hombres: *“La muerte es la esencia de la vida, hay que tenerla en cuenta, y por eso uno escribe, para detener una presencia que desde un principio está en vía de extinción”*⁴¹⁴. Esta confesión es expresada por Derrida después de padecer su enfermedad, después de tener una experiencia, en primera persona y muy próxima, de la muerte. Acepta su naturaleza pero en sus palabras queda reflejada la dificultad de ese instante y la noción de futuro, dado que las palabras quedarán escritas y eso es lo que se verá en el futuro⁴¹⁵. Así es como ha sido, habida cuenta de que Derrida falleció pero sus textos son estudiados actualmente debido a la importancia de su filosofía en el pensamiento actual.

La muerte es el acontecimiento más puro que el hombre afronta: *“en la muerte, el Dasein está en efecto ante sí mismo, antes de sí mismo (...), a la vez, como delante de un espejo y ante un porvenir: el Dasein se espera, se precede, tiene una cita consigo mismo”*⁴¹⁶. Esto es lo que le convierte en ser humano, la mortalidad da la esencia al hombre y en el punto en que se culmina, el existente toma, realmente, conciencia de su vida. Es el acontecimiento que sitúa a la persona frente a sí misma, con lo que se plantea prepararse su futuro. El problema aparece, según Derrida, cuando no se repara en él. Cada individuo debe decidir qué estar haciendo cuando su temporalidad llegue a su fin. Por ello, cada uno debe aceptar este acontecimiento inherente a su naturaleza para poder disfrutar de su libertad. Porque a la muerte no se la puede vencer ya que el hombre no se puede vencer a sí mismo. En la muerte, aquello que marca al ser humano como tal, el ser particular se conoce porque experimenta de primera mano, lo que realmente es. El yo se hace ser consciente. Además, el individuo conoce, entonces, la única verdad, la

⁴¹³ Como se comentará en el apartado correspondiente.

⁴¹⁴ Ferraris, Maurizio: *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*, Boringhieri, Milán, 2066, trad. Jackie Derrida. *Retrato de memoria*. Siglo del Hombre Editores / Pontificia Universitaria Javeriana, Bogotá, 2006, pág. 35.

⁴¹⁵ Sobre esta idea: *“La escritura comunica mi pensamiento lejos de mí, durante mi ausencia, incluso después de mi muerte”* (Bennigton, Geoffrey/ Derrida, Jacques: *Jacques Derrida*. Cátedra, Madrid, 1994, pág. 71).

⁴¹⁶ *“Avec la mort, le Dasein est en effet devant lui-même, avant lui-même (...), à la fois comme devant une glace et devant un avenir : il s’attend, il se précède, il a rendez-vous avec lui-même”* (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág. 119, trad. pág. 110).

base en la que puede crear su edificio existente: la muerte. Y esto es así porque cada uno debe conocer que es el único acontecimiento verdadero de su vida y da sentido a la misma:

“La posibilidad más propia del Dasein, a saber, la muerte, es la posibilidad de un poder no-estar-ya-ahí o de un ya-no-poder-estar ahí como Dasein. Y, de eso, el Dasein tiene plena certeza, puede dar testimonio de ello como de una verdad única y no comparable con ninguna otra”⁴¹⁷.

Ese es el acontecimiento verdadero que el hombre debe comprender y ver como seguro, no como posible, para no albergar ninguna esperanza de huída, a consecuencia de que de la naturaleza humana no se puede huir. La muerte es lo más propio del Dasein. Cuanto antes el hombre comprenda esta necesidad, antes podrá empezar a construir de una manera real la vida que le queda, antes de que su existencia termine.

El primer paso que debe dar el individuo humano es asumir su muerte, verla como algo natural. Si lo piensa de esta manera, ese ser humano se vuelve responsable, se convierte en ser humano en sentido pleno del término, ya que se acepta a sí mismo:

“Una historia del secreto como historia de la responsabilidad se vincula con una cultura de la muerte, dicho de otro modo, con las diferentes figuras de la muerte dada (...) ¿Cómo se da uno (la muerte)? ¿Cómo se la da uno a sí mismo en el sentido en que darse (la) muerte es morir asumiendo la responsabilidad de la propia muerte?”⁴¹⁸.

El ser humano se hace responsable cuando asume su propia muerte. Si niega o se olvida de ese acontecimiento, lo está haciendo consigo mismo. Con lo que, la única salida, y además válida, que le queda al hombre es asumir su destino, ver su vida como finita, porque aquí es donde va a residir su responsabilidad. Y al darse tal circunstancia, el hombre es libre, ya que toda su libertad conlleva responsabilidad. La primera decisión

⁴¹⁷ “La possibilité la plus propre du Dasein, à savoir la mort, est la possibilité d’un pouvoir ne-plus-être-là ou d’un ne-plus-pouvoir-être là comme Dasein. Et de cela le Dasein est absolument certain, il peut en témoigner comme d’une vérité unique et à nulle autre comparable” (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág. 122, trad. pág.112).

⁴¹⁸ “Une histoire du secret comme histoire de la responsabilité se lie à une culture de la mort, autrement dit aux différentes figures de la mort donnée (...). Comment se donne-t-on (mort) ? Comment se donne-t-on dans le sens où donner la mort, c’est mourir en assumant la responsabilité de sa propre mort ?” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 26, trad. pág. 21).

que toma el hombre de manera libre es aceptar su naturaleza, su destino. Por ello, luego se le exige esa responsabilidad, porque ha despertado del sueño inmortal y, ahora, es cuando se hace dueño de su vida. Para ser libre en la vida, el hombre debe ser consciente de que va a morir. La vida nace de la muerte, de la conciencia de su muerte. El hombre es el que decide cómo vivir, por ello, debe ser responsable cuando toma la determinación de despertar. Asumir su muerte le lleva a ser responsable. Cada hombre lo debe hacer, según su experiencia, pero sin esperar que alguien lo haga en su lugar, porque la muerte es de uno, y ese uno debe afrontar su muerte. Con lo que, a su vez, y según Derrida, debe asumir su responsabilidad.

Una vez que el hombre acepta la muerte y es responsable, su libertad se amplía en su vida. Para desarrollarse libremente, el individuo debe declararse efímero para que nada condicione los acontecimientos de su vida:

*“Al no ser vivido el **yo soy** más que como un **yo soy presente**, supone en él mismo la relación con la presencia en general, con el ser como presencia. El aparecer del **yo** a él mismo en el **yo soy** es, pues, originariamente, relación con su propia desaparición posible. **Yo soy** quiere decir, pues, originariamente, **yo soy mortal**. **Yo soy inmortal** es una proposición imposible (...) “Yo soy el que soy” es la confesión de un mortal”⁴¹⁹.*

Hasta el mismísimo Dios, según el pensador francés, se declara mortal, con lo que el ser humano no se puede creer más. La creencia en la vida en el más allá o en esa supuesta inmortalidad o salvación que muchos han acogido en su seno, en realidad, está basada en una mentira, como comenta Derrida, ya que Dios es tan mortal⁴²⁰ como el mismo ser humano. Con lo que el hombre se debe olvidar de la creencia de lo eterno. Es algo que escapa a la propia posibilidad humana. La reflexión de Derrida sobre la muerte

⁴¹⁹ “Le je suis n’étant vécu que comme un je suis présent, il suppose en lui-même le rapport à la présence en général, à l’être comme présence. L’apparaître du je à lui-même dans le je suis est donc originellement rapport à sa propre disparition possible. Je suis veut donc dire originellement je suis mortel. Je suis immortel est une proposition impossible. On peut donc aller plus loin : en tant que langage, « Je suis celui qui suis » est l’aveu d’un mortel”. (Derrida, Jacques : *La voix...*, cit., págs. 60-61, trad. págs. 104-105).

⁴²⁰ Sobre esta idea: “La muerte de Dios es una hecho capital que configura buena parte si no todos los aspectos de la cultura occidental contemporánea. Nos hallamos ante un suceso que marca claramente un antes y un después en el ámbito del pensamiento, al tiempo que abre ante todos nosotros un vasto desierto (...). Para otros, por en contrario, este desierto no debe ser visto como la consecuencia de una pérdida, sino como la apertura de un espacio libre en el que por fin es posible pensar de nuevo. Entre los exponentes de este segundo grupo, uno de los más destacables exponentes de este segundo grupo es, sin duda, Derrida” (Vidarte, Paco: *Marginales. Leyendo a Derrida*. UNED Ediciones, Madrid, 2000, pág. 226).

se puede enfocar, según Powell, como lo hace una religión, dándole un contenido distinto: *“La de Derrida es una creencia religiosa, es decir, una creencia sin base, que pretende conocer la llegada de algo como no visto por los valores de la Ilustración, cuyo precio es que no se puede decir nada acerca de ello”*⁴²¹. El problema de la muerte es la carencia de experiencia y de información directa que tiene el ser humano. La religión, según critica Derrida a lo largo de su obra, está vacía de contenido puesto que no se puede hablar de ninguno de sus misterios ni comprenderlos. El problema es que tampoco se intenta, al contrario que con el sentido de la muerte dentro del pensamiento derridiano.

La responsabilidad hace que el hombre se haga consciente de su futuro. Y esto es algo que le toca, que no puede cambiar con nadie. Nadie puede morir por otro, porque el otro no puede morir por el yo, con lo que se llega a conocer qué es el hombre como ser humano:

*“La responsabilidad exige la singularidad irremplazable. Ahora bien, la irremplazabilidad, la única a partir de la cual se puede hablar de sujeto responsable, de alma como conciencia de sí, del yo, etc, sólo la puede dar la muerte o, más bien, la aprehensión a la muerte. Así pues, hemos deducido la posibilidad de un mortal que accede a su responsabilidad por la experiencia de su irremplazabilidad, la que le da la muerte, la cercanía de la muerte”*⁴²².

La responsabilidad se alcanza cuando el ser humano concreto toma conciencia de sí mismo, el sujeto se comprende a sí mismo y se da cuenta de que es uno y único. Esto se entiende a través del pensamiento de la muerte, ya que este acto hace que uno se entienda a sí mismo como sujeto irremplazable. Nadie puede morir por otro y cada uno tiene que conocer esta experiencia propia para poder darse cuenta de su existencia, única porque es su propio ser quien la posee, y es él mismo quien tiene que vivirla. El otro es un compañero de viaje pero nunca puede asumir el papel del yo, porque cada

⁴²¹ Powell, Jason: *Jacques...*, cit., pág. 186.

⁴²² *“La responsabilité exige la singularité irremplaçable. Or l’irremplaçabilité à partir de laquelle seule on peut parler de sujet responsable, d’âme comme conscience de soi, de moi, etc..., seule la mort, ou plutôt l’appréhension de la mort peut la donner. Nous avons donc déduit la possibilité d’un mortel accédant à sa responsabilité par l’expérience de son irremplaçabilité, celle que lui donne la mort prochaine, l’approche de la mort”* (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 77, trad. pág. 63).

uno tiene su papel en este juego. La muerte, según Derrida, es aquello tan necesario que sin ella, el hombre, seguiría perdido en esta vida sin comprender su propia existencia.

Esa verdad efímera como base de la responsabilidad humana va marcada en la misma naturaleza. El ser humano, por lo tanto, no puede escapar de ella. El hombre es perecedero y si el individuo lo olvida, sea consciente o inconscientemente, se está olvidando a sí mismo. Con lo que el individuo debe comprender este acto porque, en el despertar ante ese futuro acontecimiento, se comprende a sí mismo. La muerte marca la vida del ser humano:

“Es, pues, la relación con mi muerte (con mi desaparición en general), lo que se esconde en esta determinación del ser como presencia, idealidad, posibilidad absoluta, de repetición. La posibilidad del signo es esta relación con la muerte. La determinación y la borradura del signo en la metafísica es la disimulación de esta relación con la muerte, que producía, sin embargo, la significación”⁴²³.

Este hecho de olvido se ha querido consumir por la cultura, por la mentalidad del género humano. Se ha estado ocultando la muerte en muchas ocasiones porque se pensaba que era más positivo para el individuo. No pensar en la muerte, sino en la vida, dice Derrida que era la premisa reinante. Este ha sido un error consentido en la tradición humana porque ha obligado a que el hombre se olvide de sí mismo. No se tiene que apartar el pensamiento de la muerte de la vida del ser humano, según el autor francés, ya que es le da su significado. Su afirmación, le diferencia de los demás seres haciendo que el hombre se plantee su vida desde una perspectiva más provechosa y no deje pasar el tiempo intentando olvidar aquello que es innegable. La tesis que defiende Derrida es que la religión ha optado por ese olvido o por esa trivialización del acontecimiento, proponiendo premios después de la muerte a cambio de los sufrimientos de la vida. Algo que hace que todos los hombres posean la misma mentalidad, olvidándose de lo que es. Al hacerlo, la religión está negando al propio ser humano porque niega el hecho más humano que se da. La muerte se marca como algo que será un tránsito a algo mejor, con lo que no importa los acontecimientos y pensamientos que surjan en esta vida. No

⁴²³ “C’est dont le rapport à ma mort (à ma disparition en général) qui se cache dans cette détermination de l’être comme présence, idéalité, possibilité absolue de répétition. La possibilité du signe est ce rapport à la mort. La détermination et l’effacement du signe dans la métaphysique est la dissimulation de ce rapport à la mort qui produisait pourtant la signification” (Derrida, Jacques : *La voix...*, cit., pág. 60, trad. pág. 104).

debe ser así, se puede leer en Derrida. La muerte no debe ser aquello olvidado sino el hecho que dé, realmente, sentido a la vida humana, porque el mismo individuo lo elige. El sujeto se conoce a través de este pensamiento, si se prefiere mirar en un futuro marcado de posibilidades doctrinales, el hombre concreto se deja invadir por aquellas ideologías que vienen del exterior provocando su propio olvido. El hombre se olvida de sí, se niega a sí, tranquilizándose desde una perspectiva metafísica. La muerte es el signo humano por excelencia, por lo que se debe aceptar. La muerte afirma el yo como existente y, por ello, debe vivir dicho acontecimiento.

La muerte hace que se alcance la responsabilidad de la que habla Derrida, porque cada uno se hace responsable de su muerte. La muerte del individuo es propia, y marca la significación de su ser individual frente al resto de no-yo, de naturalezas humanas. El hombre se ha negado durante mucho tiempo, dándose el olvido del yo. Por ello, es hora, según Derrida, de hacerse responsable y asumir su destino, marcado en la propia persona: *“Desde la muerte como lugar de mi irremplazabilidad, es decir, de mi singularidad, me siento llamado a mi responsabilidad. En este sentido, sólo un mortal es responsable”*⁴²⁴. Sólo aquel que se da cuenta de su mortalidad se puede hacer responsable de su vida. La vida, o por lo menos la aceptación de la misma, viene de la aceptación de la muerte. Parece paradójico pero viene marcado en el interior de la persona. La muerte es individual, propia, de cada uno, marcándole en si mismo, dándole su esencia y su existencia. Con lo que el individuo no puede rehuir ese concepto sino cuidarse de la llegada de la muerte. El ser humano debe saber su llegada para poder vivir.

El ser humano, según comenta Derrida, se hace responsable de su propia existencia cuando se hace responsable de su muerte. La vida cobra sentido para el individuo desde la perspectiva de su muerte. La vitalidad humana nace de la muerte, pero realmente, de la conciencia de la muerte: *“Hacer la experiencia de la responsabilidad desde la ley dada, hacer la experiencia de la singularidad absoluta y aprender la propia muerte, es la misma experiencia: la muerte es, en efecto, aquello*

⁴²⁴ *“Depuis la mort comme lieu de mon irremplaçabilité, c’est-à-dire de ma singularité, je me sens appelé à ma responsabilité. En ce sens, seul un mortel est responsable”* (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 64, trad. pág. 53).

que nadie puede soportar ni afrontar en mi lugar”⁴²⁵. La ley dada es la ley natural que el hombre debe aceptar como algo suyo, de esta manera, el individuo se hace responsable de su propio ser. El cual, cobra significado cuando él mismo entiende lo que es: uno entre muchos. El individuo es un ente único entre los otros-yo que están fuera de él. La diferencia que existe y que marca esta mentalidad es que el individuo concreto llegue a conocer su muerte como distinta del resto. Nadie puede ocupar el lugar del otro en ese instante, con lo que, cada uno, desde su perspectiva, debe afrontarla viéndose como una singularidad entre la multiplicidad. En este punto, es donde se apoya el existente consciente, donde crea su identidad. Si el individuo, según Derrida, no realiza este proceso, dejándose guiar por la dinámica general que parece que reina en la sociedad, perderá su identidad confundiéndola con el resto de otros-yo. De esta manera, el hombre debe vivir el sufrimiento de su muerte, y así llegará a percibir la necesidad de prepararse para dicho acontecimiento de manera individual. Cada hombre debe tomar conciencia de sí dentro de la especie humana, y esto es dado al comprender su condición humana: la muerte. De esta forma, y dentro de la individualidad del ser humano, cada uno llegará a tener una vida caduca responsable, viviendo de una manera coherente con dicha responsabilidad. Derrida señala que: *“Todas ellas enraízan la responsabilidad, como experiencia de la singularidad, en esta aproximación aprehensiva de la muerte*”⁴²⁶. La singularidad viene de la mano de la responsabilidad como sujeto único pensante y consciente de su existencia, de su propia y singular experiencia entre otros seres. El afrontar y ver la muerte, la propia, es lo que le permite al individuo tomar conciencia de su propia vida, su propia personalidad. El ser que prefiere perderse en la masa, no se crea a sí mismo, dice Derrida, sino que pierde su identidad. Quien olvida la muerte no puede desarrollarse como tal porque está olvidando el factor que le hace humano.

Esa es una idea fundamental dentro del pensamiento de Derrida. El individuo debe hablar de “su muerte”, porque es suya y él es quien la sufre. Nadie puede quitarle ese momento ni puede vivir su vida⁴²⁷ por él: *“La muerte de cada uno, de todos los que*

⁴²⁵ “Or faire l’expérience de la responsabilité, depuis la loi donnée, faire l’expérience de sa singularité absolue et appréhender sa propre mort, c’est la même expérience : la mort est bien ce que personne ne peut ni endurer ni affronter à ma place” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 64, trad. págs. 52-53).

⁴²⁶ “Elles enracinent la responsabilité, comme expérience de la singularité, dans cette approche appréhensive de la mort”. (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., pág. 67, trad. pág. 55).

⁴²⁷ O morirla.

puoden decir “mi muerte”, es irremplazable”⁴²⁸. Pero para que el individuo pueda llamar suya su muerte, primero debe ser responsable, afrontándola porque le es propia. Algo irremplazable. Algo que se puede ver malo, pero es el destino que le aguarda. Según Derrida, sin embargo, es algo fundamental para el hombre porque le permite ser uno-mismo y, como tal, crear su vida como un ser singular e independiente del resto. Así es como crea su identidad. Así es como el “Dasein” se hace tal: *“La supervivencia es un concepto original, que constituye la estructura misma de los que llamamos existencia, el Dasein”*⁴²⁹. Porque cada ser humano debe decidir cómo sobrevivir la vida que le permite la muerte. Cada uno debe elegir qué hacer cuando la muerte le sorprenda, pero desde la tranquilidad de que cada uno es elegido en ello y, por ello, cada uno debe morir habiendo desarrollado su existencia. Cada ser humano afronta este acontecimiento como algo propio dentro de su esencia, por cuanto que le viene marcado pero, a la vez, la muerte deja al individuo un margen de libertad. Es entonces cuando la existencia del hombre toma sentido, pero porque el mismo individuo se la da, desde una perspectiva realista y natural.

Para ayudar al ser humano a afrontar esta ocasión tan crucial, la filosofía intenta orientarle. Desde la Antigüedad, algunos filósofos han hablado de ella como una herramienta para que el hombre se prepare para la muerte. Bien, según Derrida, filosofar es lo que hacer al ser humano consciente de su condición, con la que cada persona puede decidir dentro de su existencia particular: *“La filosofía nace de esta responsabilidad, y el filósofo nace al mismo tiempo a su propia responsabilidad (...). El alma accede, por el propio tránsito de la muerte, a su propia libertad”*⁴³⁰. El filósofo es el que se da cuenta de este factor natural dentro de su vida y por ello, se hace libre. El ser individual se hace libre al aceptar su muerte porque, a consecuencia de ello, puede decidir dentro de su existencia. La libertad nace en este momento: ver la muerte y aceptarla. Este es el primer paso que debe dar todo ser humano para cumplir con su naturaleza. Es de ignorantes que una persona se olvide de este hecho, porque le pertenece y entonces vivirá en una mentira querida. La filosofía abre los ojos de los

⁴²⁸ “La mort de chacun, de tous ceux qui peuvent dire « ma mort » es irremplaçable” (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág. 49, trad. pág. 46).

⁴²⁹ “La survie est un concept originale, qui constitue la structure même de ce que nous appelons l’existence, le Dasein” (Derrida, Jacques : *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*. Galilée / Le Monde, París, 2005, pág. 54, trad. pág. 49).

⁴³⁰ “La philosophie naît dans cette responsabilité, et le philosophe naît du même coup à sa propre responsabilité. (...) L’âme accède, par le passage de la mort, à sa propre liberté” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., págs. 62-63, trad. pág. 51).

hombres ante este suceso para que puedan disfrutar de su libertad. Ahora bien, por filosofía, Derrida entiende pensar, razonar sobre la existencia mortal humana. Desde ahí, el hombre comprende su libertad conseguida. Entonces, el hombre puede vivir de una manera más eficaz que si decide negarse a sí mismo, negando la muerte. Pero para dar este paso, para asumir la muerte, el individuo debe hablar de ella. Muchas veces, como señala Derrida, es un tema tabú en la sociedad que se prefiere olvidar. Incluso, existe cierta mentalidad que opina que hablar de la muerte trae malos augurios, con lo que se prefiere, si es necesario hacerlo, hablar desde una perspectiva lejana, o incluso en tono burlesco para quitar importancia a dicho acontecimiento. Bien, Derrida propone no seguir con esta práctica porque en realidad, de lo que se trata es del sujeto con lo que se debe darle la seriedad necesaria que le corresponde: *“Caracterizan a la muerte como la posibilidad más propia del Dasein (...). En su esencial y constante inminencia, ésta debe ser asumida, se puede y se debe dar testimonio de ella, y el testimonio no es un mero levantar acta”*⁴³¹. Es algo muy común en la sociedad actual. Se prefiere tratar brevemente la muerte e, incluso, ocultarla. El hombre debe, según propone Derrida, afrontarla y para ello debe hablar sobre ella, haciendo hincapié en que es la condición humana. ¿Por qué debe callar el hombre cuando en realidad lo que se hace es hablar del propio yo? Cada individuo debe tratar este tema con la naturalidad que le es propio, y debe poder hablarlo con el resto de personas. Cuando esto sucede, esa persona se ha aceptado a sí misma porque ha comprendido que es temporal. Hablar sobre la muerte es crucial para que el hombre vaya aceptando la muerte y la necesidad que tiene de ella.

Pero el ser humano debe ser realista, mediante su responsabilidad y libertad. La muerte no se puede vencer porque es algo que el individuo lleva marcado⁴³². Por lo que lo único que queda es aceptarla, verla de una manera distinta a como, tradicionalmente, la sociedad la ha planteado. Si el hombre consiente que su futuro esté condicionado pierde la libertad que le queda en su vida. La responsabilidad y la libertad ayudan al hombre a afrontar la muerte:

⁴³¹ *“Ils caractérisent la mort comme la possibilité la plus propre du Dasein (...). Dans son essentielle et constante imminence, elle doit être assumée, on peut et on doit en témoigner, et le témoignage n’est pas ici un simple constat”* (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág. 115, trad. pág. 106).

⁴³² Según el texto de Cragolini que comenta la filosofía de Derrida: *“La muerte es así el “restar en su ausencia del resto”, ya que, en cierto modo, y en virtud de nuestra condición fantasmática, al morir, ya estábamos muertos”* (Cragolini, Mónica: *Por amor...*, cit., pág. 218).

“¿Qué significa esta alusión al hecho de que “el reino de la responsabilidad y, por tanto, de la libertad” puede consistir en un triunfo sobre la muerte, en otras palabras, en un triunfo de la vida? (...) Puede que no sea otra cosa que ese triunfo”⁴³³.

Si el hombre cree que es capaz de vencer la muerte, está totalmente equivocado, según este pensador francés, ya que la muerte física se sufrirá igualmente. Por ello, el hombre sólo puede optar por vencer el miedo a la muerte que le invade, con lo que se estará venciendo de alguna manera. Esto es, ese miedo se irá diluyendo para poder disfrutar del tiempo fugaz. Es en este instante, como ya se ha comentado, cuando el hombre individual se hace libre. No se puede superar la muerte física, señala Derrida, pero sí la intelectual, si se entiende por ese miedo que se despierta en el ser humano. Si no se hace, la vida discurrirá para el individuo hasta que un día se dé su muerte y ese hombre individual se percate de que ha perdido el tiempo de su vida.

Por ello, y según Derrida, el hombre no debe creer en la inmortalidad ya que negaría la muerte, negándose su propia esencia. Aquí es donde se ve reflejado, otra vez, el sentimiento antirreligioso del autor francés; son ideologías que alejan al hombre de lo que realmente es. Si una persona es creyente, se olvida de lo que es ya que adopta una manera de vivir en contra de la naturaleza humana. La inmortalidad es un concepto negativo para el ser humano:

“La incorporación de un misterio dentro de otro supone también la incorporación de la inmortalidad dentro de otra, de una eternidad dentro de otra. Este envolverse de la inmortalidad correspondería a simismo a una transacción entre dos negaciones o dos denegaciones de la muerte”⁴³⁴.

La inmortalidad provoca el olvido del ser, e incluso fuerza su negación. El ser humano es efímero y es una verdad natural que, según Derrida, el hombre debe afrontar. Es una base para la creación de la vida, del yo. Además, la existencia también hace que el hombre se olvide de su propia existencia, de los días que tiene por delante, porque le

⁴³³ “Que signifie cette allusion au fait que “le règne de la responsabilité et, partant, de la liberté” consiste peut-être en un triomphe sur la mort, autrement dit en un triomphe de la vie ? (...) N’est peut-être pas autre chose que ce triomphe” (Derrida, Jacques : Donner..., cit., págs. 33-34, trad. pág. 28).

⁴³⁴ “L’incorporation d’un mystère par l’autre revient aussi à l’incorporation d’une immortalité dans une autre, d’une éternité dans une autre. Cet enveloppement de l’immortalité correspondrait aussi à une transaction entre deux négations ou deux dénégations de la mort” (Derrida, Jacques : Donner..., cit., pág. 28, trad. pág. 23).

evitará valorarlos como debe. La temporalidad permite el desarrollo de la vida humana. Si una persona se cree inmortal desaprovechará su día a día.

El problema que plantea Derrida en su obra es que aceptar la muerte es algo muy complejo. Esto no se suele conseguir por parte de los hombres, con lo que la dificultad de este asunto se ve acrecentada, ya que el hombre mismo no acepta su naturaleza:

*“Nunca se es suficientemente responsable porque se es finito pero también porque la responsabilidad exige dos movimientos contradictorios: responder, en cuanto que uno mismo y en cuanto que singularidad irremplazable, de lo que hacemos, decimos, damos; mas también olvidar o borrar, en tanto que buenos y por bondad, el origen de lo que damos”*⁴³⁵.

Es un proceso demasiado complicado y, por ello, al hombre le cuesta afrontarlo. La muerte marca la singularidad humana, como ya se ha explicado, pero en muchas circunstancias el individuo prefiere condicionar su singularidad al resto de la sociedad. Es algo que le facilita su existencia. El individuo olvida sus actos, porque han perdido su identidad, siendo condicionados o influidos por otros, con lo que se camufla el individuo entre el resto de otros-yo. Es algo que se realiza por supervivencia, aunque no sean vivencias puras las que tenga el hombre específico, pero le permiten llevar el peso de la muerte. El hombre debería aceptarla, pero es algo para lo que no tiene una formación que le sería necesaria, y que no recibe. La sociedad prefiere olvidar ese concepto: *“Incapacidad para mirar la muerte de frente, para asumir resueltamente el-ser-para-la-muerte (...) determinada modernidad de la ciudad industrial moderna”*⁴³⁶. Es una dinámica social que le influye de tal manera que hace no pensar en el propio ser, en la propia muerte. La corriente social que vive el ser humano le hace verse de forma superficial, encontrarse en el reflejo de los demás, alejándole de la auténtica realidad. Y luchar contra esa tendencia es algo complicado, e incluso se puede decir, prohibitivo, ya que el individuo se sitúa en contra de la mayoría. La sociedad no enseña al hombre delimitado en él a aceptarse de manera natural sino que prefiere hacerle creer que juega

⁴³⁵ “On n’est jamais assez responsable parce qu’on est fini mais aussi parce que la responsabilité exige deux mouvements contradictoires : qu’on réponde, en tant que soi-même et en tant que singularité irremplaçable, de ce qu’on fait, dit, donne ; mais aussi, en tant que bon et par bonté, qu’on oublie ou efface l’origine de ce qu’on donne” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., págs. 77-78, trad. pág. 64).

⁴³⁶ “Incapacité à regarder la mort en face, à assumer de façon résolue l’être-pour-la mort (...), certaine modernité de la ville industrielle moderne” (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág. 103, trad. pág. 99).

otro papel alejado de su condición. El miedo a la muerte es algo general y que no se quiere vencer, habida cuenta de que se decide llevar una existencia más cómoda. Esta es la idea reinante en la sociedad, y la dinámica vital que marca. Algo que, aunque la persona no quiere, le acaba influyendo. De tal forma que incluso al mismo Derrida le sucedió: *“No aprendía a aceptar la muerte. Todos somos supervivientes con la sentencia en suspenso”*⁴³⁷. Es un comentario que hizo en su última entrevista, cuando el decurso probable de la enfermedad que padecía le abocaba ya a la muerte. Pese a ello, Derrida se da cuenta de que no se encuentra preparado de la manera que él considera que debe ser, tal y como aparece en su obra. Es muy complejo llegar a ese grado de aceptación porque, en principio, nadie quiere morir. Por ello, se prefiere evitar este tema, olvidarlo, para que no condicione al hombre. Es una pesada carga vivir con el pensamiento continuo de una futura muerte que puede ser inmediata. Es algo que condiciona la vida humana ya que el individuo se encontraría constantemente invadido por el miedo. Con lo que se prefiere no tener presente este concepto. Derrida se da cuenta de que, pese a todo lo que ha escrito sobre la naturaleza humana, no llega a encontrarse realmente preparado para enfrentarse al final⁴³⁸. Lo único que le queda al hombre es saber que esa sentencia se cumplirá. Con lo que el individuo no la acepta pero tampoco la debe negar, quedándose con ese pensamiento para el futuro pero sin condicionar la vida por ello. La sociedad prefiere pensar en la muerte solamente en el momento en que llega.

⁴³⁷ *“Je n’ai pas appris à l’accepter, la mort. Nous sommes tous des survivants en sursis”* (Derrida, Jacques : *Apprendre...*, cit., págs. 24-25, trad. pág. 22).

⁴³⁸ Se puede leer en el libro de Ferraris: *“En agosto, desde Río de Janeiro, en el curso de un encuentro organizado en su honor, (Derrida) había concebido una entrevista a Le Monde en que hablaba también de su enfermedad y del hecho de que todavía no había aprendido a morir. Puede parecer un melindre, una paradoja, pero si hay alguien que haya empleado toda su vida en aprender a morir, sin duda, ése es Jacques Derrida”* (Ferraris, Maurizio: *Jackie Derrida...*, cit., pág. 17). Derrida expresa su más íntimo pensamiento, ya que en los momentos en los que un hombre se siente cercano a su final, se sincera. Parece que Derrida, después de tanto tiempo reflexionando sobre este tema, no se encontraba realmente formado en el concepto de aceptación de la muerte. Con ello, se quiere señalar la dificultad que se ve reflejada, sobre este aspecto, en la misma vida de Derrida.

4) –La preparación para la muerte.

Después de lo desarrollado con anterioridad, como tema principal en el pensamiento de este autor, este apartado se centrará en una segunda reflexión filosófica defendida por Derrida en su obra: el ser humano se debe preparar para la muerte y la filosofía es una guía en este difícil aprendizaje. Aunque ya se ha mencionado algún aspecto con anterioridad, se desarrollará más en profundidad a consecuencia de que es una directriz esencial para el guión de esta Tesis.

Según Derrida, cada ser humano debe afrontar su muerte particular y comprender qué hacer ante este futuro acontecimiento. Para ello, uno mismo se tiene que comprender a sí mismo desde su existencia en el mundo, porque, según Powell interpreta de la obra de Derrida: *“Para morir como un yo uno debe ser primero un yo, en la infinita cantidad de responsabilidades para uno mismo que ello implica”*⁴³⁹. El individuo se hace consciente de lo que es y desde ahí puede entender la muerte, su muerte. Para ello, debe comprender que la vida nace de la muerte porque la misma se vive realmente a consecuencia de que el individuo comprende su propia naturaleza fugaz. Así, cada hombre debe aceptar su muerte y prepararse, como se decía, para ello. Derrida lo desarrolla de la siguiente manera:

*“Aprender a vivir es madurar, y también educar: enseñar al otro, y sobre todo a uno mismo (...) ¿Se puede aprender a vivir? ¿Se puede enseñar? ¿Se puede aprender mediante la disciplina o la instrucción, a través de la experiencia o la experimentación, a aceptar o, mejor, a afirmar la vida?”*⁴⁴⁰.

Estas son las cuestiones principales que se debe plantear el ser humano. El hombre debe preguntarse si puede aprender a aceptar la muerte para poder afirmar su vida, para poder vivir. Porque si el hombre se obceca en la muerte como tal, la vida queda carente de sentido. Si el ser humano no realiza el aprendizaje necesario para aceptar la muerte, nos dice Derrida, hace que su vida esté vacía de contenido. El individuo debe aprender, como característica suya, o bien del yo o del no-yo, lo que es

⁴³⁹ Powell, Jason: *Jacques...*, cit., pág. 121.

⁴⁴⁰ “Apprendre à vivre, c’est mûrir, éduquer aussi : apprendre à l’autre et surtout à soi-même (...), vivre, cela peut-il s’apprendre ? S’enseigner ? Peut-on apprendre, par discipline ou par apprentissage, par expérience ou expérimentation, à accepter, mieux, à affirmer la vie ?” (Derrida, Jacques : *Apprendre...*, cit., págs. 23-24, trad. págs. 21-22).

la muerte para aceptarla como su condición. El ser humano no puede pasar toda la vida negando la muerte porque, como ya se ha explicado, se niega a sí mismo.

Derrida habla de la Filosofía como herramienta para que el ser humano se prepare para la muerte:

“Apprendre a vivre devrait signifier apprendre a mourir, a prendre en compte, pour l’accepter, la mortalité absolue (sans salut, ni résurrection, ni rédemption: ni pour soi, ni pour l’autre). Depuis Platon, c’est la vieille injonction philosophique: philosopher: c’est apprendre a mourir”⁴⁴¹.

La Filosofía es algo que se ha buscado dentro de su utilidad para el ser humano, y desde la Antigüedad ha intentado servir para que el hombre acepte su mortalidad y, por consiguiente, se prepare para ese momento del que no se puede escapar. La Filosofía⁴⁴², como el arte, prepara para la muerte, porque ésta es complicada de aceptar sin una preparación previa, según Derrida, y la Filosofía necesita de todo el periodo vital humano para entrenar a cada uno de los hombres. Una tarea complicada para cada ser humano pero cuyo fin es positivo ya que permite vivir en el sentido pleno del término, y así se evita la pesada carga de la muerte durante cada día de la existencia humana. No entran en este ejercicio de aceptación concepciones como una vida más allá o una posible resurrección, porque así se niega al hombre, como ya razonaba Derrida. Cada individuo tiene que desarrollar su ser y, para ello, debe trabajar para aceptar la muerte como algo suyo y evitar posibles desviaciones morales que le puedan producir diversas creencias religiosas y metafísicas. El hombre es temporal y la Filosofía lo acepta tal cual, por ello, es la mejor herramienta de que dispone el ser humano para poder prepararse para ello. Con lo que la mortalidad humana se puede desarrollar en el sentido amplio del término. Por ello:

⁴⁴¹ “Apprendre à vivre, cela devrait signifier apprendre à mourir, à prendre en compte, pour l’accepter, la mortalité absolue (sans salut, ni résurrection, ni rédemption – ni pour soi ni pour l’autre). Depuis Platon, c’est la vieille injonction philosophique: philosopher: c’est apprendre à mourir” (Derrida, Jacques: *Apprendre...*, cit., pág. 24, trad. pág. 22).

⁴⁴² En el pensamiento de Derrida, la muerte para el filósofo es: “La soledad del filósofo, de la conciencia subjetiva, tiene que ver, como un estado de ánimo, con el melancólico darle vueltas a la muerte, que es una posibilidad real y parece convertirse en real porque promete serlo pero aquí, y ahora, donde puede vivirlo” (Powell, Jason: *Jacques...*, cit., pág. 120). El filósofo aprende de su experiencia de este mundo. Y, luego, trasmite su reflexión sobre ese acontecimiento. La obra de Derrida muestra al lector su experiencia de la muerte hablándole de lo que significa. Además, como filósofo, propone una manera de relacionar la vida con la muerte, hablando de la muerte desde la naturalidad de la vida.

*“Esta disciplina llega también a ser la filosofía, o la dialéctica, en cuanto puede enseñarse, justamente como disciplina, a la vez exotérica y esotérica; es además la (disciplina) del ejercicio que enseña a morir para acceder a la nueva inmortalidad: **melete thanatou**, el cuidado que se tiene **de** la muerte, el ejercicio **de** la muerte, el “ejercitarse para la muerte” del que habla Sócrates en el **Fedón**”*⁴⁴³.

Como disciplina, la Filosofía se puede enseñar y, en este caso, lo que más interesa al hombre es que puede enseñarle a morir, es decir, a aceptar su muerte. Pero también esto es algo que cuesta esfuerzo, un ejercicio, que lleva tiempo y no se puede realizar en un periodo corto. Normalmente, es algo que lleva prácticamente toda la vida. El caso que Derrida expone en su obra es el de Sócrates. Él, al ser condenado a muerte, acepta beber la cicuta porque ha aceptado el proceso natural que significa la muerte. Sobre las razones últimas que pudieron llevar a Sócrates a aceptar su sentencia se han propuesto multitud de interpretaciones; en especial, como se sabe ha llamado la atención el conocido hecho de que decide rechazar la oferta de huir de la cárcel. Pero respecto al propósito que persigue este punto, se quiere resaltar que Sócrates se somete al veredicto porque ya ha aceptado morir desde hace tiempo⁴⁴⁴. Su preparación, larga como su vida, le ha llevado a este control de sus instintos, viendo la muerte como algo natural y necesario para el ser humano; por ello bebe el líquido fatal. Una persona que no hubiera aceptado este acontecimiento, difícilmente bebería el veneno por propia voluntad. Lo más lógico sería que le obligasen entre los guardianes y el verdugo de la prisión. Pero Sócrates no se resiste, esto es lo sorprendente del caso. Algo que les sucedió a sus propios discípulos después de convivir con él durante tantos años. Sócrates se convierte en el modelo a seguir, propuesto por Derrida. Es ese filósofo⁴⁴⁵

⁴⁴³ “Cette discipline devient aussi la philosophie, ou la dialectique, en tant qu’elle peut s’enseigner, justement comme discipline, à la fois exotérique et ésotérique ; c’est aussi celle de l’exercice qui apprend à mourir pour accéder à la nouvelle immortalité : **melete thanatou**, le soin pris de la mort, l’exercice de la mort, le “s’exercer à la mort” dont parle Socrate dans le **Phédon**” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 29, trad. pág. 24).

⁴⁴⁴ Pero, realmente, Sócrates no acepta la muerte por ella misma, sino que la acepta porque piensa que va a vivir mejor después de ella. Esta idea aparece reflejada en el *Fedón* en una idea expresada por el mismo Sócrates: “Pues nada es más cierto, Cebes –dijo–, según me parece a mí, y nosotros no reconocemos esto mismo engañándonos, sino que en realidad se el revivir y los vivientes nacen de los muertos y las almas de los muertos perviven (y para las buenas hay algo mejor, y algo peor para las malas)” (Platón: *Fedón*, cit, 72 e).

⁴⁴⁵ Grégoire Biyogo habla sobre lo que es el filósofo para Derrida: “Derrida redéfinit le philosophe comme celui qui vit dans la mort et qui l’aime, n’en étant plus seulement l’amant comme chez les Grecs ou même un être-pour-la mort comme chez Heidegger, mais le véritable gardien de cette question, son héritier hérétique. Philosopher et mourir sont une seule et même chose, cela, nous le savions déjà avec

que culmina su aprendizaje y preparación de lo que es más complicado para el ser humano. Esta idea la transmite Platón:

“El Fedón nombra aquí la filosofía: es la anticipación cuidadora de la muerte, el cuidado que hay que aportar al morir, la meditación sobre la mejor manera de recibir, de dar o darse (la) muerte, la experiencia de una vigilia de la muerte posible, y de la muerte posible como imposibilidad”⁴⁴⁶.

Esta es la tarea del filósofo. Debe enseñar a morir mostrando que pensar en la eternidad es algo erróneo. Se tiene que entender que cada uno dispone de un tiempo determinado, por ello, debe vivir conforme al mismo. La posibilidad de la muerte está presente, pero no es cuestión de agobiarse con el momento de su llegada. Se tiene que mantener presente pero sin que a uno le llegue a condicionar. Ante su aparición sorpresa, el hombre se debe preparar con tiempo porque no sabe en qué punto acontecerá. Platón habla de este conocimiento y de la intención de preparación que lleva inscrita la Filosofía.

Otro amante de la sabiduría que comparece en la escritura derridiana, a cuenta de esta aceptación de la muerte que se supone que debe propiciar la Filosofía es nuestro Séneca⁴⁴⁷:

“¿Qué conclusión saca Séneca de esto? La que si se deja para más tarde, si se difiere (differre), y sobre todo si se difiere la sabiduría, las sanas resoluciones, se está

Heidegger chez qui le mourir horizonne l'exister. Mais jamais autant cela n'a été aussi présent et aussi encré chez un philosophe qu'avec Derrida, qui s'avère être de ce fait un penseur du crépuscule, affirmant la survie au moment où vient le soir” (Biyogo, Grégoire : *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspectives de la déconstruction*. L'Harmattan Gabon, París, 2005, pág. 28). Derrida habla de que la práctica de la filosofía y el morir son lo mismo. Por ello, el filósofo es el que habla de la muerte y vive de ella. De ahí que tenga que mostrar sus razonamientos al resto de personas.

⁴⁴⁶ *“Le Phédon nomme ici la philosophie : c'est l'anticipation soucieuse de la mort, le soin à apporter au mourir, la méditation sur la meilleure façon de recevoir, de donner ou de se donner la mort, l'expérience d'une veille de la mort possible, et de la mort possible comme impossibilité”* (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., pág. 29, trad. págs. 24-25).

⁴⁴⁷ Escribe Séneca: *“La muerte es la disolución de todos los dolores y lindero más allá del cual nuestros males no pasan, ella nos vuelve a colocar en aquella tranquilidad en la que yacimos antes de nacer”* (*Escritos consolatorios*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, pág. 91)

denegando la condición mortal. Se cede entonces al olvido y a la diversión, se disimula el ser-relativamente-a-la-muerte”⁴⁴⁸.

El error que puede cometer el hombre es olvidarse de la muerte; está condicionado por ella. El ser humano para desarrollarse como tal tiene que abarcar todos los aspectos que conciernen a su vida, y la muerte es el principal. Por ello, debe realizar el difícil ejercicio de la aceptación en aras de no olvidarse de su propia naturaleza. La Filosofía da pautas para que no se produzca este olvido que hace que el hombre viva una vida irreal, falsa, carente de identidad. El hombre está abocado a morir, y esto es algo que es suyo. La obra de Séneca habla de este aspecto crucial en la vida humana, de su preparación evitando su olvido tan fatal para el desarrollo de la humanidad.

Por otro lado, la aceptación de la muerte como algo consustancial al ser humano le permite conseguir su libertad, su verdadera libertad: *“Este cuidado de la muerte, este desvelo que vela sobre la muerte, esta conciencia que mira a la muerte cara a cara es otro nombre de la libertad”*⁴⁴⁹. Porque el hecho de que un hombre acepte su muerte, le da su libertad, le hace libre, porque no hay nada que condicione su vida ya que su percepción de la realidad ha llegado a ser normal y natural. Con lo cual, al realizar esto, cada uno puede elegir libremente qué hacer en su vida antes de que se persone la muerte. Porque la única seguridad que puede conseguir el hombre es que morirá, viéndolo de esta manera, le permitirá ser libre y decidir qué hacer hasta que este acontecimiento se presente. Las personas que olvidan su naturaleza castigan a su ser a la falsedad y, por lo tanto, a una falsa libertad. Por ello, el aprendizaje permite que el hombre la acepte y sea libre. La Filosofía conlleva la libertad. El hombre, por lo tanto, se desarrolla, dentro de su capacidad y de su libertad, porque no hay nada que determine dicho desarrollo.

A consecuencia de ello, individualmente, cada uno puede aceptar su muerte y vivir su vida como crea conveniente. Pero, normalmente, este proceso se hace a nivel general dentro de la cultura en la que está inmerso el individuo, ya que el abrigo de los

⁴⁴⁸ “Qu’en conclut-il ? Que remettre à plus tard, différer (**differre**), et surtout différer la sagesse, les saines résolutions, c’est dénier sa condition de mortel. On cède alors à l’oubli et au divertissement, on se dissimule l’être-à-mort” (Derrida, Jacques: *Apories...*, cit., pág. 20, trad. pág. 20).

⁴⁴⁹ “Ce souci de la mort, cet éveil qui veille sur la mort, cette conscience qui regarde la mort en face, est un autre nom de la liberté” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 33, trad. pág. 27).

otros da seguridad. Por ello, cada cultura enfoca esta mentalidad desde su tradición y concepción:

*“Lo que llamamos aquí la aprehensión de la muerte hace referencia tanto al cuidado, a la solicitud inquieta, a la atención prestada al alma (**epimeleia tes psyches**) en la **melete thanatou**, como a la significación dada a la muerte por la actitud interpretativa que, en otras culturas diferentes, en otros momentos distintos, por ejemplo, en el misterio orgiástico, después de la anábasis platónica, con posterioridad en el **mysterium tremendum**, aprende la muerte de un modo diferente, dándose cada vez una aproximación distinta”⁴⁵⁰.*

Cada cultura plantea este suceso de una manera distinta, pero el fin es el mismo, se busca que cada ciudadano acepte la muerte. La cuestión es que, de esta forma, el hombre individual cede parte de su libertad en pos de encontrar un respaldo que le dé seguridad. El individuo no realiza ese proceso por sí solo. Ahora bien, el estudio a realizar trataría de analizar las diferentes culturas para ver cómo preparan y explican este suceso tan crucial, para que sus ciudadanos se preparen para ello. El hombre debe tener cuidado si delega su preparación en el grupo, puesto que no será igual que si la hace él en solitario. Pero es otro camino para afrontar la naturaleza humana. Y este es el fin perseguido. Después de esto queda ver si los medios para realizarlo son los más idóneos.

La cultura es un aspecto esencial en el desarrollo del ser humano y, además, tiene mucha influencia en la concepción de la muerte por parte del hombre individual. Porque, según dice Derrida: *“La cultura misma, la cultura en general, es esencialmente, ante todo, digamos incluso a priori, cultura de la muerte. Y, por consiguiente, historia de la muerte”*⁴⁵¹. La cultura lleva consigo su propia concepción de lo que significa la muerte. Y ésta se forma a partir de la tradición cultural. La muerte se ve desde una perspectiva concreta según la historia de esa cultura, con lo que la preparación para la

⁴⁵⁰ “Ce que nous appelons ici l’appréhension de la mort vise aussi bien le souci, la sollicitude inquiète, le soin pris de l’âme (**epimeleia tes psukhes**) dans la **melete thanatou** que la signification apportée à la mort par une attitude interprétative qui dans des cultures différentes, à des moments distincts, par exemple dans le mystère orgiaque, puis dans l’anabase platonicienne, puis dans le **mysterium tremendum**, appréhende autrement la mort, s’en donnant chaque fois une approche différente” (Derrida, Jacques : Donner..., cit., pág. 62, trad. pág. 51).

⁴⁵¹ “La culture elle-même, la culture en général, est essentiellement, avant tout, disons même a priori, culture de la mort. Et par conséquent histoire de la mort” (Derrida, Jacques : Apories..., cit., pág. 83, trad. pág. 77).

muerte o su olvido están relacionadas con la misma. Por ello, el ser humano debe estudiar cada cultura para ver qué tipo de planteamiento tienen sobre este tema, ya que el hombre individual está inscrito en la misma y condiciona su pensamiento. La cultura hace que el hombre vea la muerte de una manera determinada y, muchas veces, hace que tome la postura más cómoda de refugiarse en el resto, en el grupo, para afrontar este hecho de una manera más segura. El individuo suele buscar la tranquilidad que le comunica el grupo, pero cada uno, según Derrida, debe plantearse desde su perspectiva si esta es la mejor manera de prepararse para su muerte.

La dificultad a la que se enfrenta el ser humano es que refugiarse en la cultura condiciona la manera de afrontar la muerte, ya que, dependiendo de la cultura en la que se encuentre inmerso el individuo, dicho planteamiento cambiará según Derrida: *“hay culturas de la muerte. Al pasar una frontera, se cambia la muerte. (...) No se habla la misma muerte allí donde no se habla la misma lengua (...) Cada cultura tiene sus propios ritos funerarios (...) Esta cultura de la muerte puede transformarse”*⁴⁵². Cada cultura enfoca la muerte a su manera, y existen tantas formas de hacerlo como culturas se dan en el mundo. La cuestión es ver si el respaldo que busca el individuo en el resto de personas le justifica la posibilidad de realizar este aprendizaje de manera errónea. Se debería hacer una crítica de las culturas de la muerte que existen, según señala el autor francés, es decir, el hombre debería ver el enfoque que utilizan dichas culturas, justificando de esa manera aquello que sea racional y deshaciendo aquello que aleje al ser humano concreto de su yo-relativo-a-la-muerte. La cultura de la muerte conlleva este riesgo. Por ello, y como manera de buscar solución a este conflicto, cada cultura tiene que evolucionar al igual que su ciudadanía, cambiando aquellos aspectos que provoquen este olvido de la esencia humana. Se debe reconducir desde dentro a estas culturas, buscando que sean una preparación positiva en el aprendizaje de la muerte.

Concretando este aspecto que se viene señalando, Derrida escribe: *“Entre nosotros, en Occidente, dentro de nuestras fronteras, y cada vez más, la muerte estaría*

⁴⁵² “Il y a des cultures de la mort. En passant une frontière, on change la mort. (...) On ne parle plus la même mort là où on ne parle plus la même langue. (...) Chaque culture a ses propres rites funéraires. (...) Cette culture de la mort peut se transformer” (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., págs. 51-52, trad. págs. 48-49).

como velada, disimulada, excluida, denegada”⁴⁵³. Esto se ha ido comentando a lo largo de las líneas anteriores, el ser humano tiene que investigar qué dice cada cultura sobre la muerte, porque la cultura occidental prefiere ocultarla de la vida humana, olvidarla, con lo que esta provocando que el mismo hombre se niegue a sí mismo. La muerte se oculta a los ojos del individuo para que no se preocupe y, supuestamente, pueda vivir su vida. Esto es la concepción genérica que se defiende y por ello, según Derrida, la muerte se lleva a los hospitales, a los cementerios y se oculta tras altos muros para intentar que el menor número de personas se enteren de lo acontecido. Y éstas sólo son las personas cercanas. Para el resto de ciudadanos no existe, hasta que a una persona le acontece la muerte de un familiar o conocido. Occidente ha decidido olvidar la muerte porque ve el lado trágico-negativo de este acontecimiento, con lo que se le priva al hombre de su libertad, de decidir qué hacer con su vida. Y, a la vez, se le está negando su propia humanidad. El problema que conlleva la cultura de la muerte es qué enfoque se le da y, en su caso, es un enfoque antinatural.

La muerte es el acontecimiento crucial en el significado de la vida humana, porque es cuando realmente se es consciente de lo que significa ser un ser humano. El hombre cobra sentido y él se debe dar cuenta de dicho factor, por ello, la preparación para la muerte es crucial, porque realmente uno se está preparando para sí mismo. El alma es la parte que debe realizar esta preparación. En buena medida, porque de creer a Derrida es ya el propio Platón el que adelanta la idea del carácter definicional de la preparación para la muerte para el alma: “*El alma no se distingue, ni se separa, ni se recoge en sí misma más que en la experiencia de esta **melete tou thanatou**. No es otra cosa, como relación consigo y recogimiento de sí, más que este cuidado del morir*”⁴⁵⁴. Por ello, no se puede negar la muerte dado que es el momento irrepetible de la existencia humana, ya que en ese instante, se completa su esencia. El hombre se prepara para ello, pero la dificultad conlleva que necesite ayuda en la realización de dicho proceso. El encargado de esta tarea será el filósofo; es el primero que debe tener en cuenta esta circunstancia vital. Por lo tanto, el filósofo vive para-por la muerte, habida cuenta de que es a lo que orienta su conciencia y su pensamiento, es algo que el

⁴⁵³ “*La mort serait chez nous, en Occident, dans nos frontières, et de plus en plus, comme frappée d’interdit, dissimulée, expédiée, déniée*” (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág. 106, trad. pág. 98).

⁴⁵⁴ “*Non, l’âme ne se distingue, sépare, rassemble en elle-même que dans l’expérience de cette melete tou thanatou. Elle n’est pas autre chose, comme rapport à soi et rassemblement de soi, que ce souci du mourir*” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., págs. 31-32, trad. pág. 26).

acontecimiento lo requiere. Para realizar bien este proceso se debe tener una preparación, y el filósofo es quien debe facilitarla al resto de personas carentes de dicho aprendizaje. El filósofo llega a su cumbre en ese momento. Derrida escribe:

*“El filósofo acontece **como tal** en el momento en que no solamente el alma se recoge en la preparación que ejercita a la muerte, sino en el momento en que está lista para recibir la muerte, dándosela incluso en una aceptación que la liberará del cuerpo, al tiempo que del demonismo y del orgiasmo. El alma accede, por el tránsito de la muerte, a su propia libertad”⁴⁵⁵.*

Es decir, el filósofo debe perder el miedo a la muerte, y para ello debe separarse de su cuerpo, en un proceso que le lleve a comprender que no es algo malo, salvo si se ve desde el punto de vista material. La vida conlleva un punto más trascendental y a partir del mismo, se puede vivir de una manera más pura. El filósofo tiene que enseñar a los hombres a separarse de esas pasiones corporales que llevan al individuo a negarse, pues niega y teme la muerte. Derrida ejemplifica esta reflexión con Séneca, volviendo otra vez a él, y ofreciendo al lector con su ejemplo una filosofía por-para la muerte, como lo más puro del entendimiento humano. La muerte es algo con lo que nace el ser humano y la vida debe ser ese periodo de preparación ante la llegada de la prueba más complicada que puede afrontar un ser humano: *“Nos recuerda la sentencia de Séneca acerca de la permanente inminencia de la muerte, desde el nacimiento, y la inmadurez esencial del moribundo humano”⁴⁵⁶*. El hombre es un moribundo desde su nacimiento, ya que la muerte está sobre él desde ese mismo instante. El ser humano debe aprender a convivir con este hecho. Para ello, lo primero que debe hacer es aceptarlo como el acontecimiento natural que es, lo que le ayudará a entender la muerte desde otra perspectiva. Luego, el individuo debe prepararse para su llegada, teniendo en cuenta que se puede presentar de improviso, lo que le debe evitar perder el tiempo en trivialidades y banalidades. En esta preparación, el hombre verá la muerte como algo que le va a dar la libertad, dado que decide y vive sin miedo a la muerte. Esto que ya se ha ido explicando

⁴⁵⁵ “Il advient comme tel au moment où non seulement l’âme se rassemble dans la préparation qui exerce à la mort mais où elle est prête à recevoir la mort, se la donnant même en une acceptation qui la délivrera du corps, en même temps que de la démonie et de l’orgiasme. L’âme acquiert, par le transit de la mort, sa propre liberté ” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., págs. 62-63, trad. pág. 51).

⁴⁵⁶ “Ella nous rappelle le mot de Sénèque sur la permanente imminence de la mort, dès la naissance, et l’immaturité essentielle du mourant humain ” (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág. 55, trad. pág. 52).

a lo largo de este capítulo es la preparación para la muerte que impulsa la escritura de Derrida, tomando como punto de apoyo el pensamiento de Séneca⁴⁵⁷.

La influencia del filósofo hispano-romano sobre Derrida es más que rastreable. En rigor, este de la aceptación es un punto común de sus respectivas meditaciones. La muerte, al ser asumida, se entiende de otra forma, de manera más vitalista se podría llegar a decir, ya que permite al ser humano vivir desde su esencia humana. Anota Derrida, en este contexto a cuenta de Heidegger: *“Para darse (la) muerte, en el sentido en que toda relación con la muerte es una aprehensión interpretativa y un acercamiento representativo de la muerte, es preciso hacerse cargo de la muerte”*⁴⁵⁸. Asumiendo el cargo de la muerte es como el hombre puede iniciar su preparación. Es más, es el único punto posible de apoyo, según el pensador francés, sobre el que sostener la preparación de la misma. Con este argumento queda reflejada la influencia de Séneca, aunque el camino que seguirán ambos filósofos a la hora de exponer la preparación para la muerte será distinto.

Esta aceptación de la muerte no tiene por qué cambiar lo que es cada ser humano, ya que cada uno, como se decía, trae inscrita la muerte. Por eso, tampoco debe afectar al hombre en calidad de humano, ya que nuestra única tarea es realizar su propia esencia. Derrida escribe a cerca de esta idea:

*“Si la posibilidad de mi desaparición en general debe ser vivida de una cierta manera para que pueda instituirse una relación con la presencia en general, ya no puede decirse que la experiencia de la posibilidad de mi desaparición absoluta (de mi muerte) venga a afectarme, le sobrevenga a un yo soy y modifique un sujeto”*⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ Escribe Séneca sobre la preparación para la muerte: *“Nadie dejó de acercarse con más fortaleza a aquello para lo que se había preparado durante mucho tiempo y de hacer frente a los golpes duros que fueran, si habían sido meditados con antelación: pero, en cambio, el desprevenido se llenó de pavor incluso ante los más ligeros”* (Séneca: *Escritos...*, cit., pág. 215).

⁴⁵⁸ *“Pour se donner la mort, au sens où tout rapport à la mort est une appréhension interprétative et une approche représentative de la mort, il faut prendre la mort sur soi-même”* (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 69, trad. pág. 56).

⁴⁵⁹ *“Si la possibilité de ma disparition en général doit être d’une certaine manière vécue pour qu’un rapport à la présence en général puisse s’instituer, on ne peut plus dire que l’expérience de la possibilité de ma disparition absolue (de ma mort) vien m’aggrave, surviens à un je suis et modifie un sujet”* (Derrida, Jacques: *La voz...*, cit., pág. 60, trad. pág. 105).

Cada persona afronta y aprende su muerte como algo de su propio de él mismo. Con la vivencia de la muerte del no-yo, el individuo toma conciencia de la naturaleza humana y se refleja en el otro. La vivencia de la muerte del otro le hace al individuo aprender la muerte, se le presenta⁴⁶⁰. Por ello, el ser humano específico inicia su aprendizaje a partir de lo que ve, a partir de la experiencia que recibe en su mundaneidad, como miembro de la especie. Y como tal, aprehende la esencia que comparte con el resto. Si se observa esto, el hombre se encuentra con una manera de obviar ese miedo a la muerte porque se refugia en el grupo, comprendiendo su naturaleza. Y esto es lo que se suele hacer. El hombre, cuando siente miedo o no está seguro, se refugia en el resto. Busca protección o seguridad en el grupo, se convierte en miembro consciente de ese grupo. Con lo que el ser particular queda protegido.

5) –Muerte individual.

El primer enfoque directo que tiene un ser humano del concepto de la muerte es su conciencia de lo que supone la muerte individual, es decir, cada uno se hace consciente de que la muerte es algo que le tocará padecer; ya ha descubierto que es la esencia de la naturaleza humana⁴⁶¹. Por ello, lo que le queda es afrontar ese acontecimiento, como enseña Derrida. Es un momento necesario para el hombre, de esta manera, el individuo debe afrontar su mortalidad. Con lo que, el ser humano debe verlo como algo inherente a su persona, algo dentro de sí mismo, el cual se tiene que preparar para ese instante. Vivirlo es la última experiencia del individuo, por eso se tiene que guiar el pensamiento de uno mismo a ese crucial suceso. Así es cómo el hombre vence ese miedo a la muerte que le puede invadir, ya que aprende a vivir con ella y se hace consciente de la imposibilidad de evitar esa muerte. El ser humano, viendo a la muerte como algo natural, va a conseguir vivir de una forma más natural. Esto es lo importante de la cuestión, el hombre alcanza el estado de vida como un ser natural que no rechaza lo que más naturalmente le pertenece.

⁴⁶⁰ Esta idea se desarrollará ampliamente en el capítulo correspondiente.

⁴⁶¹ Al ver esta determinación humana, el individuo debe afrontar su vida. Esta idea nace de la tarea que la muerte desempeña hacia la vida: *“Sin percatarnos, ella es la que más trabaja, la que más astucias mueve para estar sin ser vista. Así la muerte moviliza, trabaja para movilizar la vida”* (Cragnolini, Mónica: *Por amor...*, cit., pág. 55).

La muerte es una ley que se impone al ser humano, por lo tanto, se debe considerar como algo dentro de la normalidad. Se tiene que conseguir producir este pensamiento por sí mismo para afrontar la vida de manera más natural y provechosa. La ley natural muestra al hombre su carácter efímero y la responsabilidad de cada ser humano consiste en conocer este acontecimiento y afrontarlo como algo suyo. Dice Derrida:

“Para comprender en qué medida este don de la ley no es sólo la emergencia de una nueva figura de la responsabilidad, sino de la otra muerte, es necesario tener en cuenta la unicidad, la singularidad irremplazable del yo: aquello por lo cual, y esto es la aproximación a la muerte, la existencia se sustrae a toda substitución posible”⁴⁶².

Además, con este suceso que le golpea, el ser humano se da cuenta de su existencia individual, diferenciándole del grupo en vista de que, aunque sea un acontecimiento inscrito en todos los seres humanos, es algo que desvela el propio ser, la individualidad dentro de la esencia humana, el existente concreto. Y esto se da por el planteamiento vital que cada hombre hace, viendo su conciencia individual relacionada con los demás, debido a que él mismo es el que debe orientar los aspectos vitales que cada uno quiere convertir en suyos. Además, cada hombre es distinto a los demás porque cada uno anticipa su muerte y enfoca este hecho de forma distinta. Aquí aparece la diferencia del existente individual respecto al resto de seres humanos, pues a pesar de recibir la percepción de la existencia de la muerte, la visión individual es distinta en cada ser fugaz. El sujeto es distinto de los otros-yo y ve en su muerte lo que le desmarca del resto.

Y ese suceso es crucial en la vida de un ser humano. Ya no es hacerse consciente de la muerte como dicho ser humano, sino de la muerte de uno mismo como persona única e irrepetible y que no tiene futuro después de ese punto. Y este hecho es, si se me permite insistir crucial en la vida del hombre ya que es cuando se hace consciente de su propia esencia. En dicha circunstancia, el individuo se da cuenta de:

⁴⁶² “Pour comprendre en quoi ce don de la loi est non seulement l’émergence d’une nouvelle figure de la responsabilité, mais aussi celle d’une autre mort, il faut prendre en compte l’unicité, la singularité irremplaçable du moi : ce par quoi, et c’est l’approche de la mort, l’existence se soustrait à toute substitution possible” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., págs. 63-64, trad. pág. 52).

“Dos secretos heterogéneos (...) el secreto de la historicidad, que al hombre histórico le cuesta trabajo confesar mas debe confesar porque está en juego su responsabilidad misma; y, de otra parte, el secreto del misterio orgiástico con el cual ha de romper la historia de la responsabilidad”⁴⁶³.

En esta situación es cuando el individuo pone en juego lo que realmente es, siendo él mismo quien debe afrontarlo. Por ello, debe hacerse responsable de lo vivido hasta ese punto presente, durante su periodo vital, y de lo vivido en ese instante, en su muerte, poniendo a la vista todo lo aprendido en su preparación para dicho acontecimiento. El sujeto se lo juega todo a una sola carta, sabiendo que no tiene más. Y esto se debe a que es perfectamente consciente de que ese es su último momento, que después no hay más, porque, para Derrida, todo pensamiento que entrañe lo contrario aleja al hombre de su propia naturaleza. Con lo que el ser individual afronta este hecho sabiendo que es el último; conoce y acepta que todo se acaba ahí. Y este es el juicio que él mismo se realiza, en vista de que depende del grado de responsabilidad adquirido; así será cómo afronte esa circunstancia.

Esa muerte individual es la que marca al ser humano, es la que le hace darse cuenta de su esencia. La muerte, la anticipación a la misma por parte del individuo, hace a la persona plenamente humana a sabiendas de su seguro fin en un futuro incierto. La mentalidad con la que el hombre afronta este suceso marca la personalidad de cada uno, y la preparación hacia ese acontecimiento le da a ver los diversos enfoques que una persona se puede encontrar a la hora de abordar ese instante. Cada hombre tiene su vida, que resulta ser una vida-para-la-muerte. Y esto, y no otra cosa, es lo que es cada ser humano. El hombre aprende, como se explicó en el apartado correspondiente a este punto, la importancia de su muerte, y debe aceptarla. Aquí es donde se marca la esencia humana y la esencia de uno mismo. La muerte individual hace que cada hombre despierte a su esencia y le sitúa entre la generalidad humana. El yo está entre los otros, entre los otros-yo que realizan su función de forma particular. La finitud individual se

⁴⁶³ “Deux secrets hétérogènes (...) le secret de l’historicité, ce que l’homme historique a du mal à avouer mais qu’il doit avouer parce qu’il y va ici de sa responsabilité même : et d’autre part le secret du mystère orgiaque avec lequel l’histoire de la responsabilité doit rompre” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 21, trad. pág. 18).

perfila contra el fondo de una infinitud humana compuesta por las finitudes concretas de todos los seres humanos. Derrida señala que:

“La aproximación o la aprehensión de la muerte designa tanto la experiencia de la anticipación, como también, indisociablemente, la significación de la muerte que se esboza en este acercamiento aprehensivo. Se trata siempre de una forma de ver venir aquello que no se ve venir, y de darse lo que, sin duda, no podemos darnos jamás pura y simplemente. Cada vez, el yo anticipa su muerte dándole o confiriéndole otro valor, dándose, re-apropiándose en verdad lo que no puede apropiarse simplemente”⁴⁶⁴.

La muerte es algo que supera al ser humano, algo que no puede llegar a dominar. El ser individual intenta darle otro significado, algo que la haga más cercana, más sencilla de asumir. Pero si no se ve como es, lo único que hace ese ser humano es no otorgarle la categoría que realmente tiene. El olvido de la muerte o camuflar su amenaza entre sueños e ideas irreales provoca su desvalorización, o también, su aceptación engañosa de lo que uno quiere creer que sea. Ese ser busca hacerla más suya, más comprensible, más al alcance de una preparación. La fuerza de la muerte, de la naturaleza humana, sobrepasa al propio ser humano que no la puede concebir como puramente, ya que lo único que puede realizar es anticiparla, pero no aprender en ese momento puesto que es el último e irrepetible. La anticipación de la muerte hace que cada ser-para-sí la enfoque desde su perspectiva intentando captarla o entenderla como es. Pero el individuo debe comprender que no se puede ver la muerte tal y como es. Esto es algo que sobrepasa la misma experiencia humana.

Pero es en este momento cuando el individuo se da cuenta de lo que es, o de lo que debería ser y que necesita llegar a ser. Es cuando el ser humano se hace consciente de su existencia pues despierta de la ilusión y se da cuenta de su esencia. En el ejercicio para la muerte que lleva a cabo el ser humano concreto se conoce a sí mismo, o por lo menos, lo pretende. Derrida afirma: *“El célebre pasaje del Fedón (80e) (...) describe una especie de interiorización subjetivante, ese movimiento de recogerse el alma sobre*

⁴⁶⁴ “L’approche ou l’appréhension de la mort désigne aussi bien l’expérience de l’anticipation que, indissociablement, la signification de la mort qui s’esquisse en cette approche appréhensive. C’est toujours d’une manière de voir venir ce qu’on ne voit pas venir, et de se donner ce qu’on ne peut sans doute jamais se donner purement et simplement. Chaque fois le moi anticipe sa mort en lui donnant ou en lui conférant une autre valeur, se donnant, se ré-appropriant en vérité ce qu’il ne peut simplement s’appropriant” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 62, trad. pág. 51).

*sí misma, su huida del cuerpo hacia el interior de sí misma donde se repliega para recordarse a sí misma, para estar junto a sí misma, para conservarse en este gesto de reconstitución. Esta conversión le da la vuelta al alma y la reagrupa en sí misma*⁴⁶⁵.

El yo abandona su estado físico para encerrarse en sí mismo, llegando a tener experiencia más pura de su propio ser. Es en este instante cuando ejerce su propia racionalidad, es cuando se tiene que preparar ante su acontecimiento primordial vital. El ser individual se hace puro ante el más puro de los acontecimientos, y esto le requiere abandonar el plano físico para ejercitarse en el plano intelectual, emocional, racional que posee el ser humano. Situarse ante la muerte no es algo que se logre, según Derrida, desde un plano físico. La muerte va más allá; sobrepasa los meros sentidos para enfrentarse a lo más profundo del ser de cada individuo. Y este es el punto de unión que se da, para el que se tiene que preparar cada ser humano. Dicho entrenamiento debe exceder su condición física y basarse en su condición racional, dado que es lo más puro que tiene el ser humano. La razón es aquella que debe ayudar al individuo a enfrentarse con dicho acontecimiento y, a partir de ella, aprender a enfrentarse a la muerte. Eso sí, cada hombre desde su propia racionalidad, que ha ido ejercitando a lo largo de su vida. De esta manera es como, cada ser humano, conseguirá prepararse para su acontecimiento más natural que afecta a toda la humanidad. El alma es el sujeto que debe realizar dicha acción y la que debe superar la muerte, en el sentido, ya se sabe, de aceptarla y vivir desde esa perspectiva. El cuidado del alma será algo trascendental para Derrida, a consecuencia de que muestra en su obra que es la herramienta fundamental a la mano del ser humano para afrontar este acontecimiento tan crucial en cualquier vida humana.

De esta manera, el ser humano toma conciencia de su limitación, de su finitud. Algo que suele olvidar y que para Derrida es fundamental para afrontar lo que es la esencia humana. Cada individuo debe ser consciente de su finitud, dentro de la misma humanidad. Como dice Derrida:

⁴⁶⁵ “Le fameux passage du Phaëdo (80e) (...) décrit un sorte d’internalisation subjective, ce mouvement de rassemblement sur soi de l’âme, cette fuite du corps vers le dedans d’elle-même où elle se replie pour se rappeler à elle-même, pour être auprès d’elle-même, pour se garder dans ce geste de remembrement. Cette conversion retourne l’âme et la regroupe en elle-même” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 30, trad. pág. 25).

*“Sólo una relación con mi-muerte puede hacer aparecer la diferencia infinita de la presencia. Al mismo tiempo, comparada con la idealidad de lo infinito positivo, esta relación con mi-muerte llega a ser accidente de la empiricidad finita. El aparecer de la diferencia infinita es finito él mismo. Desde ese momento, la diferencia, que no es nada fuera de esta relación, llega a ser la finitud de la vida como relación esencial consigo como con su muerte”.*⁴⁶⁶

La finitud de la vida humana hace que cada uno tome conciencia de lo que es, dando sentido a la esencia del hombre desde su conocimiento. El ser humano necesita pasar por esta experiencia experiencia agena a fin de reconocer en ella su propia esencia y destinación para darse cuenta de lo que es, para darse cuenta de lo que es⁴⁶⁷. El orden vital coloca al individuo en su lugar y le hace vivir porque le hace ver que morirá. La muerte como la llave de la vida, pues da sentido a la misma. Es el acto por el que el ser humano enlaza todos sus acontecimientos vitales, y el fin de los mismos les da sentido. Y esto es algo que cada individuo debe realizar desde su experiencia, enfocando sus propios actos a la luz de la muerte. Derrida explica en su obra que algo que parece tan contrario a la vida, es lo que hace que misma se viva, porque si no existiera la muerte, la vida no tendría el mismo valor: su coste decrecería y sus valores degenerarían. De ahí lo esencial de la muerte para el ser humano; le otorga la individualidad dentro de las infinitas individualidades de los demás.

Enfrentarse ante este suceso es algo que hace temblar el ánimo de cualquiera ser humano; el hombre nunca está seguro de encontrarse en aceptación absoluta de la muerte. Es un hecho complicado de llevar a cabo y hace dudar y tener miedo. La muerte induce esta intranquilidad, que se podría decir, es tan humana. Derrida afirma con su potencial literario:

*“¿Qué es lo que hace temblar en el **mysterium tremendum**? Es el don del amor infinito, la disimetría entre la mirada divina que me ve y yo mismo que no veo aquello mismo*

⁴⁶⁶ “Seul un rapport à ma-mort peut faire apparaître la différence infinie de la présence. Du même coup, comparé à l’idéaliété de l’infini positif, ce rapport à ma-mort devient accident de l’empiricité finie. Dès lors, la différence qui n’est rien hors de ce rapport, devient la finitude de la vie comme rapport essentiel à soi comme à sa mort” (Derrida, Jacques : *La voix...*, cit., pág. 114, trad. pág. 164-165).

⁴⁶⁷ Pero el problema, y por ello se necesita recibir la experiencia a partir de la muerte del otro, es: “La capacidad de hablar y nombrar, monopolio que reivindica la humanidad para sí misma, no les permite sin embargo tampoco a los hombres acceder a la muerte “como tal”.” (Cragnolini, Mónica: *Por amor...*, cit., pág. 41). En el siguiente apartado de este capítulo se estudiará esa relación con el otro.

*que me mira, la muerte dada y soportada de lo irremplazable, la desproporción entre el don infinito y mi finitud, la responsabilidad como culpabilidad, el pecado, la salvación, el arrepentimiento y el sacrificio*⁴⁶⁸.

Es el punto en que afloran los sentimientos humanos. Es la hora de ajustar cuentas con uno mismo y ver hasta qué grado se ha aceptado la muerte. Según este examen, el hombre se dará cuenta del sentido que ha cobrado su vida y si lo ha hecho bien o, simplemente, ha desperdiciado su tiempo. La conciencia humana es el mayor juez y analiza racionalmente esta circunstancia. Así es como el ser humano tendría que actuar para poder enfocar la muerte desde la perspectiva que se merece este hecho, siguiendo las directrices marcadas en el pensamiento de nuestro autor francés.

Pero el discurso de Derrida no es algo negativo, decadente, que deje al ser humano sin esperanza. Por paradójica que pudiera parece en primera instancia una fórmula como esta, la muerte es aquella que da la vida. Con ello, quiere mostrar que, a consecuencia de la comprensión de este acontecimiento, el ser humano se centra en su vida física de manera intensa. Con palabras de Derrida:

*“La supervivencia es la vida más allá de la vida, la vida más que la vida, y el discurso que pronuncio no es un discurso mortífero; al contrario, es la afirmación de un viviente que prefiere vivir, y por tanto el sobrevivir, a la muerte, pues la supervivencia no es sólo lo que queda: es la vida más intensa posible. Nunca estuve tan obsesionado con la necesidad de morir como en los momentos de felicidad y goce. Gozar y llorar la muerte que acecha es para mí lo mismo*⁴⁶⁹.

Derrida sitúa al lector ante su noción principal al decir que la supervivencia “es la vida más intensa posible”. Eso es lo que al hombre le da la muerte, el resurgir del sentimiento vital y el desarrollo pleno del mismo. Si el hombre no fuera perecedero no

⁴⁶⁸ “*Qu’est-ce qui fait trembler dans le **mysterium tremendum** ? C’est le don de l’amour infini, la dissymétrie entre le regard divin qui me voit et moi-même qui ne vois pas cela même qui me regarde, c’est la mort donnée et endurée de l’irremplaçable, c’est la disproportion entre le don infini et ma finitude, la responsabilité comme culpabilité, le péché, le salut, le repentir et le sacrifice*” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 82, trad. pág. 67).

⁴⁶⁹ “*La survivance, c’est la vie au-delà de la vie, la vie plus que la vie, et le discours que je tiens n’est pas mortifère, au contraire, c’est l’affirmation d’un vivant qui préfère le vivre et donc le survivre à la mort, car la survie, ce n’est pas simplement ce qui reste, c’est la vie la plus intense possible. Je ne suis jamais autant hanté par la nécessité de mourir que dans les moments de bonheur et de jouissance. Jouir et pleurer la mort qui guette, pour moi c’est la même chose*” (Derrida, Jacques : *Apprendre...*, cit., págs. 54-55, trad. pág. 50).

comprendería la vida tal y como es; no la valoraría realmente. La conciencia de ser mortal es la que hace ineludible la comprensión de este punto. Con lo que el discurso de Derrida se torna en una apología de la vida, pero vista desde su muerte. La existencia individual se vive a partir de la muerte individual. Hasta tal punto que “gozar y llorar la muerte que acecha es para mí lo mismo”, puesto que la muerte no deja de ser un acontecimiento trágico que causa pena en los que viven la muerte de un ser querido⁴⁷⁰. Pero a la vez, es lo que hace que cada ser humano vea su vida con el valor que se merece. La muerte como lo negativo y lo positivo de la vida. La lucha de opuestos que se necesitan y que sitúan al ser humano ante su propia esencia. Y este es el ejercicio que cada hombre debe aprender a realizar durante su vida, con el pensamiento futuro de la muerte.

Derrida deduce esa reflexión de su propia experiencia y lo simboliza con el acto de escribir:

“La huella que dejo significa a la vez mi muerte, futura o ya ocurrida, y la esperanza de que me sobreviva. No es una ambición de inmortalidad, es algo estructural. Dejo allí un trozo de papel, me voy, muero: es imposible salir de esta estructura, que es la forma constante de mi vida. Cada vez que dejo que algo parta, que tal huella salga de mí, que “proceda” de mí y sea imposible reapropiármela, vivo mi muerte en la escritura”⁴⁷¹.

La escritura como el acto de dejar la presencia individual humana, pero a la vez, de desprendimiento de una parte humana que se queda y se aleja del individuo. La muerte es lo que produce la vida; los acontecimientos vividos por el hombre específico que no se repetirán, son así pues los últimos. Por ello, cada ser humano muere cada vez

⁴⁷⁰ Esa relación queda completada con el término “adiós” según Derrida. Interpretada por Biyogo: *“L’adieu résiste à l’indifférence face à la mort, et entend paradoxalement prononcer le nom propre de celui qui n’est plus là, c’est-à-dire cela qui en lui ne meurt pas, et ne mourra sans doute jamais. L’adieu ouvre ainsi le dialogue avec l’œuvre de l’absent, au lieu où elle vient à prendre la place du corps propre et fait résistance à la mort. L’adieu traverse l’ensemble des livres qui occupent le lieu vide de la mort et s’ouvrent à la multiplicité du sens”* (Biyogo, Grégoire: *Adieu à Jacques...*, cit., pág. 25). Es sobradamente conocido el interés que Derrida puso en sus últimos escritos en la potencia del término francés “adieu”, resignificado a veces “a-dieu”.

⁴⁷¹ *“La trace que je laisse me signifie à la fois ma mort, à venir ou déjà advenue, et l’espérance qu’elle me survive. Ce n’est pas une ambition d’immortalité, c’est structurale. Je laisse là un bout de papier, je pars, je meurs : impossible de sortir de cette structure, elle est la forme constante de ma vie. Chaque fois que je laisse partir quelque chose, que telle trace part de moi, en “procède”, de façon irréprochable, je vis ma mort dans l’écriture”* (Derrida, Jacques : *Apprendre à vivre enfin. Entre tien avec Jean Birnbaum*. Galilée / Le Monde, París, 2005, pág. 33. (Trad: *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Amorrortu Editores, Trad, Nicolás Bersihand, Buenos Aires-Madrid, 2006, pág. 30).

que realiza un acto, dado que deja de ser suyo propio en el instante en que lo pone en práctica. Y ese acto muere, porque se termina. Sólo queda el recuerdo, ya sea mental o en papel, pero no se podrá revivir. La muerte corta este patrón y marca al ser humano en el instante de su vida, habida cuenta de que ésta es breve, momentánea, al igual que los actos que realice. Es una vida efímera que se pierde en el tiempo y se aleja a cada paso que da el ser humano. Por ello, el hombre tiene que vivir esos actos, porque son los últimos que poseerá. El escrito⁴⁷² plasma sus palabras en papel, un papel muerto que perdura pero alejado de su creador, efímero e, incluso, con el paso del tiempo, puede llegar a ser desconocido. Las palabras se quedan escritas y mueren en la misma acción de dibujarlas en el papel. Son las últimas palabras, a consecuencia de que cada una es irrepetible debido a las circunstancias que la rodean. La vida individual es igual; cada uno es y en cada momento distinto. La muerte corta esto y marca la esencia humana.

Lo único que queda es ese recuerdo en las mentes de las otras personas. Powell escribe: *“Y la melancólica sacralidad de un santuario, y la bienvenida de los desconocidos, parece ofrecer una salida a la muerte en un “seguir viviendo”, puesto que la memoria de los otros asegura algún tipo de supervivencia, de su vida absoluta y una muerte vivida”*⁴⁷³. Pero el recuerdo es también efímero y se acaba olvidando, antes o después. Al hombre no le sirve para sobrevivir dado que su imagen se acaba borrando. La temporalidad es lo que marca, el ser humano desaparece, el yo se olvida. El tiempo concibe esta trama trenzada por la muerte. La esencia del ser humano marca su brevedad. El hombre no puede concebir planes futuros ya que está condicionado por su muerte y la incertidumbre del futuro. El individuo sólo puede mirar los puntos del presente que mueren cuando se alejan del ahora. El recuerdo, según nos trae Derrida, sólo da al hombre un breve reconocimiento futuro, pero desaparecerá porque todo en este mundo tiende a desaparecer. Dice el autor francés: *“en el fondo, todo esto tendrá sólo más adelante una posibilidad de aparecer; pero también de que, por otro lado, simultáneamente entonces, quince días o un mes después de mi muerte, ya no quedará*

⁴⁷² Bennington escribe sobre esta relación de la muerte y la escritura: *“No es necesario que yo esté muerto para que tú puedas leerme, pero sí es necesario que tú puedas leerme, en teoría, incluso aunque yo esté muerto. Derrida llama a este tipo de posibilidad (aquí, que yo esté muerto), una posibilidad esencial o necesaria. Mi mortalidad (es decir, mi finitud) está inscrita, por consiguiente, en todo lo que escribo. Lo que aquí se denomina “muerte” es el nombre genérico que se dará a mi ausencia en relación con lo que escribo, tanto si esta ausencia es real como si se trata de una ausencia de atención o de intención, o de sinceridad, o de convicción”* (Bennington, Geoffrey: *Jacques...*, cit., págs. 72-73).

⁴⁷³ Powell, Jason : *Jacques...*, cit., pág. 123.

nada”⁴⁷⁴. Todo se acaba, la esencia humana le aboca a desaparecer al hombre como individuo.

Por ello, el ser humano no debe vivir en el futuro, sino en el pasado y en el presente, mirando desde la muerte, ya que es el acto que marca la existencia humana, y antes de ella se debe vivir y no a partir de ella. En una de las obras que se están estudiando, Derrida escribe: “*somos estructuralmente supervivientes, marcados por esta estructura de la huella, del testamento (...). No quisiera dar crédito a la interpretación de que la supervivencia está más del lado de la muerte, del pasado, que de la vida y el futuro*”⁴⁷⁵. Y todo ello, debido a la falta de futuro del ser humano concebido en el sentido tradicional. A consecuencia de esto, el hombre no se tiene que ilusionar con vidas venideras, puesto que la muerte fulmina dicha interpretación. Al hombre sólo le queda agarrarse a su vida actual, su vida humana; es suya y la única que puede experimentar. La vida física cobra sentido como única y verdadera en la muerte, ya que cercena toda mentalidad distinta quebrando la esperanza y la fe del hombre creyente. Derrida defiende la concepción vitalista porque la esencia humana marca al individuo como único. La muerte da la vida a la persona, y es esta vida la que se debe valorar desde cada acontecimiento que muere. La vida humana que, a cada momento, va escapando del individuo mismo, muere en cada instante. La muerte otorga al hombre esta vida; destruye el futuro mismo.

La característica de la muerte individual es la imposibilidad del hombre para conocer esa experiencia⁴⁷⁶. El individuo debe comprender este concepto sin poder tener una referencia de primera mano de lo que es la muerte, habida cuenta de que en el concepto mismo queda reflejada la idea de imposibilidad empírica. Es algo que Derrida muestra en su obra:

⁴⁷⁴ “*Au fond, c’est plus tard que tout cela a une chance d’apparaître ; mais aussi bien que, d’une autre côte, simultanément donc, quinze jours ou un mois après ma mort, il ne restera plus rien*” (Derrida, Jacques : *Apprendre...*, cit., pág. 35, trad. pág. 32).

⁴⁷⁵ “*Nous sommes structurellement des survivants, marqués par cette structure de la trace, du testament (...). Je ne voudrais pas laisser cours à l’interprétation selon laquelle la survivance est plutôt du côté de la mort, du passé, que de la vie et de l’avenir*” (Derrida, Jacques : *Apprendre...*, cit., pág. 54, trad. pág. 49).

⁴⁷⁶ Así, se puede señalar: “*Ni los hombres ni los animales tienen ninguna posibilidad, cuando están vivos, de tener relación con la muerte “en cuanto tal”, de experimentarla “como tal” ni de dar testimonio de ella*” (Cragnolini, Mónica: *Por amor...*, cit., pág. 40).

“Sí, en lo que se refiere al concepto y a la cosa, hay una palabra que no resulta asignable ni asigna nada en absoluto, ésta es la palabra “muerte”. Es imposible aplicar al nombre “muerte” y sobre todo a la expresión “mi muerte”, un concepto o una realidad que pueda ser objeto de una experiencia irrecusablemente determinante; y en ello en mayor medida que para cualquier otro nombre, salvo el de Dios –y con razón pues, aquí, la asociación entre ambos, sin duda, no es fortuita”⁴⁷⁷.

Con lo que al individuo sólo le queda conocer la muerte por la muerte del otro y prepararse a partir de este acontecimiento irrepetible para la suya. Resulta, pues, que el concepto más importante que aparece en la vida del individuo, es un completo desconocido para el existente pues no puede llegar a poseer ninguna experiencia sobre el mismo. El individuo debe conocer aquello que le es imposible poner como objeto de su estudio. La naturaleza humana evita al mismo hombre conocerla directamente. Todo a consecuencia de que la esencia humana se convierte en la última experiencia vivida del ser humano. Su acto más vital es, a la vez, su acto mortal y definitivo de la consumación de su vida. El ser individual se crea a partir de la percepción de lo que puede ser la muerte, así es como cada uno crea su propio edificio de valores. Derrida señala la importancia de esta inexperiencia como experiencia crucial de la vida particular.

Esa es la característica de la muerte: *“la muerte, en cuanto posibilidad de lo imposible como tal, o también del como tal imposible: ésta es una figura de la aporía en la que “muerte” y la muerte pueden sustituir (...), a todo lo que no es posible sino como imposible”*.⁴⁷⁸ La muerte como la posibilidad de la imposibilidad del conocimiento humano, reservada a la última y crucial experiencia del sujeto.

⁴⁷⁷ “Si un mot reste absolument inassignable ou inassignant quant’à son concept et à sa chose, c’est bien le mot « mort ». Moins que pour aucun autre nom, fors celui de Dieu – et pour cause, car leur association ici n’est sans doute pas fortuite -, il est possible d’ajuster au nom « mort » et surtout à la expression « ma mort » un concept ou une réalité qui fasse l’objet d’une expérience irrécusablement déterminante” (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág. 49, trad. págs. 46-47).

⁴⁷⁸ “La mort, en tant que possibilité de l’impossible comme tel, ou aussi bien du comme tel impossible, voilà une figure de l’aporie dans laquelle “mort” et la mort peuvent remplacer (...), tout ce qui n’est possible, s’il y en a, que comme l’impossible” (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág. 137, trad. págs. 126-127).

6) –La muerte del otro.

Jacques Derrida analiza el significado de la muerte del otro, a consecuencia que es un rasgo vital que el individuo afronta y le ilustra sobre su propia naturaleza⁴⁷⁹. Pero antes de entrar en el análisis profundo de esta reflexión, Derrida define lo que representa el otro para el ser perecedero:

*“La vivencia del otro no llega a hacerse manifiesta más que en tanto está inmediatamente indicada por signos que comportan una cara física. La propia idea de “física”, de “cara física”, no es pensable en su diferencia propia más que a partir de este movimiento de indicación”*⁴⁸⁰.

El otro es ese algo que cada individuo particular percibe y con el que comparte experiencias, vivencias. Ese algo fuera de la propia identidad pero parecido a la individualidad del mismo hombre a consecuencia de los rasgos que presenta. Y en este reflejo, el sujeto se identifica con el otro-yo y ve lo que es, o mejor dicho, descubre su ser efímero. La muerte se muestra al individuo mediante el otro, y esa es la experiencia previa que todo hombre dispone antes de que su propio destino se presente. El otro es la parte del mundo que hace despertar al hombre irrepetible y le muestra una experiencia necesaria para el desarrollo del mismo. Por ello, el otro es fundamental para el individuo, debe convivir con él en lo que es para que, a consecuencia de ello, el ser humano concreto se vaya descubriendo a sí mismo. De esta manera, el hombre particular conoce lo más profundo de la naturaleza humana: la muerte.

La vivencia que el sujeto obtiene del otro es crucial⁴⁸¹, pues le enseña algo que por sí solo, cuando lo descubra, no podrá atesorar para el día de mañana, ya que ese algo cercenará su futuro. De esta manera, el individuo aprende del otro, ya que, a pesar de

⁴⁷⁹ Escribe Powell en su obra sobre Derrida: “Uno no puede ser un yo sin ser reconocido por el Otro” (Powell, Jason: *Jacques...*, cit., pág. 121). El yo es tal si está rodeado de los otros, teniendo conciencia de sí misma a través de esa vivencia.

⁴⁸⁰ “Le vécu d'autrui ne me devient manifeste qu'en tant qu'il est médiatement indiqué par des signes comportant une face physique. L'idée même de « physique », de « face physique » n'est pensable dans sa différence propre qu'à partir de ce mouvement de l'indication” (Derrida, Jacques : *La voix...*, cit., pág. 42, trad. pág. 84).

⁴⁸¹ Sobre esta relación entre el yo y el otro: “El Otro es auténticamente deseable para el viajero y es necesario como la única manera en la que uno podrá ser conocido adecuadamente. El Otro ve lo que yo no puedo ver (...), porque una muerte pura y simple sería la que uno puede experimentar, lo cual, de nuevo, es imposible” (Powell, Jason: *Jacques...*, cit., pág. 121).

que sea un aprendizaje de segunda mano, es el único que puede hacer el hombre delimitado en él, previamente a la muerte. Inscribe Derrida: *“Esta otra manera de aprehender la muerte, es decir, una vez más ahí la responsabilidad, proviene de un don recibido del otro, de aquel que, en su trascendencia absoluta, me ve sin que yo le vea, me tiene en sus manos permaneciendo para mí inaccesible”*⁴⁸². Ese reflejo que se le muestra al individuo, a pesar de ser inaccesible dado que es otro-yo, le ayuda a comprender su propia naturaleza. Cada uno, aislado del resto, resulta que muestra la esencia mortal a los demás individuos, los cuales, pese a la diferencia existencial, realizan un aprendizaje profundo de lo que significa ser un ser humano. La humanidad aprende en el no-yo aquello que es realmente. La experiencia enseña al individuo la verdad y es ahí, cuando el hombre debe realizar su proceso de reflexión sobre lo vivido. Y todo es debido a que: *“La muerte del otro –o por otro-, la que intuye nuestro yo y nuestra responsabilidad, correspondería a una experiencia más originaria que la comprensión o la pre-comprensión del sentido del ser”*⁴⁸³. Esta experiencia es la primera que cada ser humano debe tener y comprender, al ser aquello que le ayuda a comprender su propia naturaleza. Es más, parece que Derrida la sitúa como la experiencia necesariamente previa para la comprensión del ser humano. La relación con el otro se extiende a algo más que a un intercambio de información y de sentimientos, es quien le muestra al individuo lo que es, o por lo menos, le inicia en el camino del aprendizaje correcto de lo que significa ser humano. La muerte del otro da esta experiencia previa tan necesaria en la auto-reflexión del hombre. Como explica Derrida en su obra, el sentido del ser humano se aprende en la propia existencia, pero se empieza a intuir en la muerte del otro, con lo que es una experiencia, pese a lo dolorosa que pueda parecer, necesaria para el total desarrollo de la persona. La muerte de uno provoca la vida del otro, es decir, la manifestación de su sino y su naturaleza.

Según Derrida, cada persona debe comprender que su muerte es eso: “su muerte”. Sólo se puede comprender la muerte de uno desde su propia experiencia que le muestra la muerte del otro. Pero la muerte del uno es propia y no se puede cambiar. Esto quiere decir que no se puede morir por el otro, ni el otro puede morir por el yo, es algo

⁴⁸² “Cette autre manière d’appréhender la mort, c’est-à-dire encore la responsabilité, provient d’un don reçu de l’autre, de celui qui, dans sa transcendance absolue, me voit sans que je le voie, me tient dans sa main en me restant inaccessible” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 63, trad. pág. 52).

⁴⁸³ “La mort d’autrui –ou pour autrui-, celle qui institue notre moi et notre responsabilité, correspondrait à une expérience plus originnaire que la compréhension ou la pré-compréhension du sens de l’être” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 72, trad. pág. 59).

que forma la propia identidad del hombre concreto. Para Derrida: *“Dar la vida **por** el otro, morir **por** el otro, Heidegger insiste en ello, no es morir en su lugar. Al contrario, sólo en la medida en que el morir, si que es que “es”, sigue siendo el mío, puedo morir por el otro o por **dar** mi vida al otro”*⁴⁸⁴. Morir en el lugar del otro no es posible, ya que es el propio morir del yo. Esto es algo que le marca al hombre individual por dentro de sí, y es la primera verdad que descubre en su experiencia de la muerte del otro. Debido a que este acontecimiento separa las individualidades de los hombres, es aquello que no se puede compartir. La muerte sitúa al individuo ante su propia naturaleza solitaria, y afronta ese suceso tan crucial de esa manera. La muerte del otro hace al hombre adquirir esa experiencia, y es algo tan valioso que le marca para su propio futuro. Las sucesivas muertes de otros seres le recuerdan al hombre esta cuestión, pero le van liberando, poco a poco, desde su individualidad.

Ese es el primer punto que debe comprender el ser humano para hacer el ejercicio de auto-comprensión de lo que es. Cada uno muere por sí mismo, muere solo y no puede ser reemplazado por otro. La persona concreta no puede dar la vida por el otro, habida cuenta de que éste es otro-yo, y cada uno tiene que vivir su identidad desde su individualidad. La comprensión de esta idea hace que el individuo se dé cuenta de lo que es, porque según Derrida:

*“Puedo dar toda mi vida por el otro, puedo ofrecer mi muerte al otro, pero no reemplazaré o no salvaré así más que algo parcial en una situación particular (...). No moriré en lugar del otro. Sé, con un saber absoluto y absolutamente cierto, que jamás libraré al otro de su muerte en lo que ésta afecte al todo de su ser”*⁴⁸⁵.

Cada hombre puede dedicar su vida al otro, su sentimiento le puede unir tanto al otro ser humano que decida desvivirse por ese mismo. Dentro de la propia elección vital, cada ser humano puede elegir desde su naturaleza temporal, y dedicar la propia vida a otro ser humano. O, incluso, uno puede ofrecer su vida al otro, morir en ese momento, o

⁴⁸⁴ “Donner sa vie pour l’autre, mourir pour l’autre, Heidegger y insiste, ce n’est pas mourir à sa place. Au contraire, c’est dans la mesure où le mourir, s’il “est”, reste le mien, que je peux mourir pour l’autre ou donner ma vie à l’autre” (Derrida, Jacques : Donner..., cit., pág. 65, trad. pág. 53).

⁴⁸⁵ “Je peux donner toute ma vie pour l’autre, je peux offrir ma mort à l’autre, mais je ne remplacerai ou ne sauverai ainsi que quelque chose de partiel dans quelque situation particulière (...). Je ne mourrai pas à la place de l’autre. Je sais d’un savoir absolu et absolument certain que je ne délivrerai jamais l’autre de sa mort en ce qu’elle affecte le tout de son être” (Derrida, Jacques : Donner..., cit., pág. 66, trad. pág. 54).

dedicarle el acto de la propia muerte. Pero algo es seguro, pese a ello, ese otro morirá. Tal vez, por ese acto que se realice, su existencia se alargue algún tiempo, pero no llegará a ser eterna. La marca natural humana es la temporalidad. Con lo que ese otro acabará muriendo el día de mañana. Por ello, este tipo de acto, que cada uno decide, no servirá para salvar la vida de la otra persona ni para morir realmente en el lugar de ella. Esto es algo que la propia naturaleza impide al hombre, y algo contradictorio, en vista de que no se puede hacer que alguien vaya en contra de su propia naturaleza. Cuando la presencia de su muerte le llegue, el otro morirá solo, sin que nadie pueda ocupar su lugar. La muerte del otro⁴⁸⁶ es algo que muestra al hombre irrepetible que, como identidad, debe aprender para saber lo que sucederá el día en que la muerte se consume. Es imposible ocupar el lugar del otro, al igual que alguien ocupe el lugar del propio individuo, porque, tarde o temprano, la muerte se tiene que dar. Está en la propia esencia.

Derrida sigue recalcando esta noción en páginas posteriores:

“Si hay algo radicalmente imposible –y todo adquiere sentido a partir de esta imposibilidad- es morir por el otro en el sentido de “morir en lugar del otro”. Puedo darle todo al otro, salvo la inmortalidad, salvo morir por él hasta el extremo de morir en su lugar y librarle así de su propia muerte. Puedo morir por él en una situación en la que mi muerte le dé un poco más de tiempo de vivir”⁴⁸⁷.

Pero solamente se puede hacer eso, alargarle su existencia; sin ignorar en cambio que sabemos que siendo conocedores de que dicha existencia se acabará dado que este es el destino de los seres humanos. La naturaleza humana marca al individuo, como es obvio, y la muerte es la marca de nacimiento que posee. La muerte del otro sitúa al sujeto ante esta verdad y se la muestra. El hombre específico, como ser humano, como individuo, debe cumplir y aceptar su esencia, ya que ve en el otro cómo se cumple. El

⁴⁸⁶ Esta muerte del otro también provoca en el yo su recuerdo: “Esta persona recordada (el otro) es una ficción, una imagen vacía de mi propia alma, que no significa la otra persona (...). Al no ser capaces de lamentarnos por el muerto-vivo, construimos una imagen o alegoría de él, no relacionada con la realidad o la cosa en sí misma, y nos lamentamos por su sustituto” (Powell, Jason: *Jacques...*, cit., pág. 157).

⁴⁸⁷ “S’il y a quelque chose de radicalement impossible –et tout prend sens à partir de cette impossibilité-, c’est bien mourir pour l’autre au sens de « mourir à la place de l’autre ». Je peux tout donner à l’autre, sauf l’immortalité, sauf mourir pour lui au point de mourir à sa place et de le délivrer ainsi de sa propre mort. Je peux mourir pour lui dans une situation où ma mort lui donne un peu plus de temps à vivre” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 66, trad. pág. 54).

paso previo para dilucidar esta concepción la transmite la muerte del otro. El propio individuo aprende, desde su experiencia, y se deja guiar por su razón para comprender dicho acontecimiento. Por ello, cada persona debe comprender la necesidad de la muerte tanto en él como en sus seres cercanos, algo que no se puede cambiar puesto que escapa a la capacidad humana: *“Sólo un mortal puede dar (...). Ahora debemos añadir: y este mortal no puede dar más que a un mortal, ya que puede darlo todo excepto la inmortalidad, excepto la salvación como inmortalidad”*⁴⁸⁸. El individuo no puede dar esa inmortalidad porque él mismo carece de esa propiedad, ya que vive la propia limitación del ser humano. Por ello, no se puede recurrir a filosofías que alejen al ser concreto de esta realidad humana, distrayéndole de la reflexión que debe hacer. La muerte del otro da al ser particular la muestra de lo que es, de su individualidad refleja en ese otro, que hace que uno se comprenda desde su propio ser, desde su propia y futura muerte. El individuo fugaz es eso, un mortal, y no puede alejarse de esta realidad, algo con lo que falsearía la propia naturaleza humana. Y de ello, el individuo se da cuenta en la temporalidad del no-yo, que le recuerda lo que es, uno más como los otros-yo.

La comprensión de la argumentación que se ha expuesto en las líneas anteriores es clave en el pensamiento de Derrida, ya que la experiencia de la muerte del otro hace ver al individuo qué es, le hace comprender su propia naturaleza. La muerte individual le sirve de experiencia al hombre, en vista de que le sirve de aprendizaje de cara al futuro, como es obvio, por eso, lo único que le queda a la persona, es el reflejo de su persona en los demás para realizar esa aceptación y preparación de su naturaleza. Derrida lo muestra así: *“Desde el momento en que no puedo morir por otro (en su lugar), aún cuando muero por él (sacrificándome por él o ante sus ojos), mi propia muerte es esta irremplazabilidad que debo asumir si quiero acceder a lo que me es absolutamente propio”*⁴⁸⁹. Al igual que un hombre individual no puede morir por otro, ese otro no puede morir por ese yo. El acontecimiento natural es de uno mismo y lo debe aceptar. Un individuo no puede tener la esperanza de cambiarse por otro; cada persona es una e irremplazable. Eso es el hombre concreto: único, individual. Y eso es

⁴⁸⁸ *“Seul un mortel peut donner (...). Nous devons ajouter maintenant : et ce mortel ne peut donner qu'à du mortel, puisqu'il peut tout donner sauf l'immortalité, sauf le salut comme immortalité”* (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 66, trad. pág. 55).

⁴⁸⁹ *“Dès lors que je ne peux pas mourir pour autrui (à sa place) alors même que je meurs pour lui (en me sacrifiant pour lui ou sous ses yeux), ma propre mort est cette irremplaçabilité que je dois assumer si je veux accéder à ce qui m'est absolument propre”* (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 67, trad. pág. 55).

lo que se debe comprender desde la muerte del otro, puesto que cada uno vive ese irreplicable suceso, simplemente, porque es suyo, por trágico que parezca. La muerte es la identidad del ser humano, es única para cada hombre y le hace ser consciente de lo que es realmente: fugaz como individuo, como el sujeto que es cada uno y que dejará de ser. El hombre es un ser único y reflejo inevitable de esa condición única de unicidad es esto que decimos de que sólo en el reflejo de la muerte ajena pueda capturar como si se tratase de un espejo su propia desaparición.

La muerte es de cada individuo humano, le pertenece y marca su individualidad. Algo que le diferencia del otro, del no-yo. Derrida dice:

*“Lo mismo que nadie puede morir en mi lugar, nadie puede tomar una decisión, lo que se llama una decisión, en mi lugar. Ya que, desde el momento en que se habla y se entra en medio del lenguaje, se pierde, pues, la singularidad. Se pierde, pues, la posibilidad o el derecho de decidir. Toda decisión debería así, en el fondo, permanecer a la vez solitaria, secreta y silenciosa”*⁴⁹⁰.

El ser humano permanece solo ante su esencia y la tiene que racionalizar por sí misma. La muerte del otro le sirve para darse cuenta de que él es uno enfrente de su muerte. Su soledad ante este acontecimiento le hace construirse su persona, le hace descubrir lo que es. Cada individuo no se puede empeñar en evadirse de este momento; es su naturaleza. No se puede morir por el otro-yo, como ya se ha explicado, pero tampoco ese no-yo puede decidir sobre el individuo, ya que esa decisión ni siquiera es del propio hombre concreto, es de la esencia humana por excelencia. La reflexión⁴⁹¹ lleva a comprender este principio que hace al individuo, ser humano.

Para terminar el razonamiento que da Derrida sobre la muerte del otro, en su libro *Aporías* refleja lo siguiente:

⁴⁹⁰ “De même que personne ne peut mourir à ma place, personne ne peut prendre une décision, ce qui s’appelle une décision, à ma place. Or dès qu’on parle, dès qu’on entre dans le milieu du langage, on perd la singularité. On perd donc la possibilité ou le droit de décider. Toute décision devrait ainsi, en son fond, rester à la fois solitaire, secrète et silencieuse” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 87. Trad. pág. 72).

⁴⁹¹ Desde otra visión: “Un amigo puede sufrir conmigo, acompañarme pero no puede tomar mi lugar. El dolor es la figura pero mi dolor es singular, en ese sentido comparable a la imposibilidad de hablar por el otro que ya no está”. (Cragolini, Mónica: *Por amor...*, cit., pág. 54).

*“Si la muerte es la posibilidad de lo imposible y, por tanto, **la posibilidad del aparecer como tal de la imposibilidad de aparecer como tal**, el hombre, o el hombre como Dasein, tampoco tiene nunca relación con la muerte como tal, solamente con el perecer, con el fallecer, con la muerte del otro que no es el otro. La muerte de otro vuelve así a ser “primera”, siempre primera, como la experiencia del duelo que instaura mi relación conmigo mismo y constituye, en la *différance* (...). La muerte del otro, esa muerte del otro en “mí”, es, en el fondo, la única muerte nombrada en el sintagma “mi muerte”, con todas las consecuencias que se pueden sacar de ello”⁴⁹².*

La muerte del otro, por lo tanto, es la que enfrenta al ser humano a su muerte, le hace ver la relación que entabla con su muerte. Es la única de la que dispone como experiencia empírica, por consiguiente, es la que le hace ver lo que es. La muerte del otro es el reflejo del hombre, del existente individual, que se sitúa frente a lo que es: un ser mortal.

7) –Muerte colectiva.

Para terminar este capítulo, es interesante señalar, aunque sea de manera breve, ya que Derrida no indaga demasiado en ello, el planteamiento que hace sobre la muerte colectiva.

Este punto es otra perspectiva desde la cual los diferentes autores estudiados en esta Tesis analizan la cuestión de la muerte. Concebirla desde su punto de vista colectivo significa reflejar el yo en los demás, pero de una manera general. Aquí es donde cada hombre concreto, dentro de la especie humana, se identifica con la muerte, por cuanto que ésta abarca a todos los seres. Que el hombre se entienda como un ser en un grupo cuyos miembros tienen como característica básica la temporalidad, significa

⁴⁹² “Si la mort est bien **la possibilité de l’impossibilité d’apparaître comme tel**, l’homme ou l’homme comme Dasein n’a jamais, lui non plus, rapport à la mort de l’autre qui n’est pas l’autre. La mort de l’autre redevient ainsi « première », toujours première, comme l’expérience du deuil qui institue mon rapport à moi-même et constitue, dans le *différence*(...). La mort de l’autre, cette mort nommée dans le syntagme « ma mort », avec toutes les conséquences qu’on peut en tirer” (Derrida, Jacques : *Apories...*, cit., pág.133, trad. pág. 123).

que se ve como lo que naturalmente es. Esto se analizará detalladamente en el capítulo que relacionará los cuatro protagonistas trabajados en esta Tesis.

Ahora bien, y concretando, el ámbito en el que Derrida refleja este concepto es el frente de batalla. En la guerra es donde más muertes se ven, y donde el soldado, el individuo, se siente miembro de un grupo. Donde la muerte individual se ve como una parte de la muerte colectiva. Derrida dice: *“La guerra es otra experiencia de la muerte dada (yo doy la muerte al enemigo y doy la mía en el sacrificio de “morir por la patria”)*”⁴⁹³. En la guerra, el soldado da muerte al enemigo, a un individuo sin identidad, pero que se identifica con un grupo. El propio soldado da su vida por el grupo, por la patria. Pero no muere por otro⁴⁹⁴, sino que muere por el conjunto de los otros, para su defensa, para su protección. Es en este punto cuando la muerte individual forma parte del conjunto de muertes colectivas y sirve para el entendimiento del significado de este hecho. Es el único caso que menciona Derrida donde se puede leer sobre la muerte del conjunto.

La muerte colectiva también señala que cada individuo es igual, a consecuencia que todos los soldados son lo mismo y tienen el mismo valor. La muerte no diferencia, dado que atrapa al grupo y lo sentencia, como ya lo estaba desde su nacimiento. La muerte colectiva⁴⁹⁵ marca el destino de la especie humana, al igual que lo hace con el individuo a nivel particular.

Derrida sólo refleja este aspecto sobre la muerte colectiva. Pero, pese a la brevedad de este concepto se cree importante explicarlo habida cuenta de que se realiza lo mismo con el resto de pensadores estudiados en este trabajo, con el fin de establecer otro punto de comparación entre los mismos.

⁴⁹³ *“La guerre est une autre expérience de la mort donnée (je donne la mort à l’ennemi et je donne la mienne dans le sacrifice du “mourir pour la patrie”)*” (Derrida, Jacques : *Donner...*, cit., pág. 34, trad. pág. 29).

⁴⁹⁴ Puesto que como ya se ha señalado, no se puede morir por el otro, puesto que la muerte es la identidad de uno. Lo único que se puede hacer es conceder más tiempo a esa persona, pero sabiendo que no es un tiempo inmortal.

⁴⁹⁵ El escrito escribe para el otro, para la colectividad, siendo parte de la misma. Sobre ello escribe Bennington: *“Cada autor escribe en función de su propia mortalidad (...), y de la de los lectores inmediatos, para seguir apareciéndose, de todas maneras, ante un destinatario colectivo que llamamos colectividad”* (Bennington, Geoffrey: *Jacques...*, cit., pág. 74). Así, de esta manera, el autor sigue perteneciendo a y permaneciendo en el conjunto.

V)- EMMANUEL LEVINAS

El pensamiento de Levinas⁴⁹⁶ es de gran trascendencia para el estudio de esta Tesis. En su obra la muerte tiene una presencia profunda y constante. A lo largo de sus textos, Levinas habla de la muerte humana como experiencia fundamental para comprender al ser humano. Muerte y ser humano no son términos que puedan disociarse. Son correlativos y mutuamente necesarios. En este campo conceptual en donde aparece el pensamiento más puro de Levinas acerca del hombre. De este modo, no parece imprescindible subrayar su relevancia para una investigación como la presente.

A lo largo de este capítulo se verán con detenimiento los enfoques más significativos que se dan en la obra de Levinas. Para comenzar se hablará del fundamental, esto es, de la importancia de la condición precadera para el ser humano. Es algo que se ve también en los demás capítulos dedicados a los diferentes autores, ya que todos coinciden en señalar este aspecto como punto básico de un pensamiento que desde el principio de este trabajo y con las salvedades oportunas hemos considerado “existencialista”. Las pautas seguidas por Levinas recordarán a otros pensadores, pero la relación que se puede establecer se desarrollará en capítulos posteriores. Levinas no concibe a un ser humano alejado de la muerte, de la concepción de la muerte, de ahí que señale qué es o qué debe significar para la construcción de la existencia humana, hasta tal punto, que se puede entender que es uno de los cimientos de dicha existencia. Esta idea la sigue prolongando en otro aspecto de su obra que será la segunda parte de este

⁴⁹⁶ “Emmanuel Levinas nace en 1905 en Kovno, Lituania, en el seno de una familia muy culta y muy religiosa. Desde su infancia fue iniciado en la Biblia. En una encrucijada de varias culturas –judía, rusa, alemana y francesa-, reclamándose de la Biblia hebrea y del Talmud, se impregnó de una profundidad metafísica que iba a marcar el conjunto de su filosofía. Una lectura exegética de los textos religiosos alimenta, sin duda, su constante preocupación por el prójimo o por el otro, que recorre todo su pensamiento. Se instala en Francia (en Estrasburgo) en 1923, para estudiar allí filosofía. Seguidor de Jean Wahl, alimentado por Husserl, Bergson y Heidegger, Levinas defiende, unos años después (en 1930), su Tesis, que la editorial Alcan publica de inmediato, bajo el título de “*Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*”. Saludado como una promesa por la filosofía, fue también uno de los iniciadores de Sartre a la fenomenología. Emmanuel Levinas fue testigo de los principales acontecimientos del siglo XX: la revolución rusa (que le valió cinco años de exilio a su familia), los tratados posteriores a la Primera Guerra Mundial (que lo convirtieron en lituano) y el nazismo. El amor por la lengua francesa le empuja a pedir la nacionalidad en este país y a alistarse como voluntario en el año 39-40. Movilizado y hecho prisionero, se entera a la vuelta de su cautiverio de que toda su familia de Lituania había sido exterminada. En la posguerra, es nombrado director de la Escuela Normal Israélf Oriental de París, donde profundiza sus investigaciones talmúdicas. Fue profesor en Nanterre (1967) y, después, fue nombrado profesor honorario de la Sorbona (1973). Muere en 1995” (Huisman, Dennis: *El...*, cit., págs. 89-90).

capítulo. Se trata de entender la muerte del individuo. Es el punto de comienzo de la reflexión de uno mismo, después de haber comprendido la muerte humana. Levinas ofrece un amplio argumento de lo que es la muerte del yo para entendimiento del lector. Y para terminar y completar esta explicación, la obra de Levinas muestra la relevancia de fijarse en la muerte del otro para poder comprender la muerte propia. Dos ideas que se complementan, y en las que habremos pues de detenernos con la morosidad que precisan. Para realizar este estudio se utilizarán básicamente, sin olvidar el resto de la producción levinasiana, dos obras que considero cruciales para esta temática: *Dios, la muerte y el tiempo* y *El tiempo y el otro*. Se completará con otras obras suyas como *Entre nosotros*. *Ensayos para pensar en otro*. Estas reflexiones defendidas por Levinas se apoyarán, para su interpretación, en otras obras de bibliografía secundaria e introducciones realizadas por otros autores a las mismas obras de Levinas.

1) - Introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas.

Su filosofía gira en torno a la ética, ya que la sitúa como la base del resto de las ramas de la filosofía. Si lo hace es porque Levinas da un giro al pensamiento que se estaba dando en su época. El individuo se enmarca en un mundo, y dentro de él se encuentra la relación constante con el otro. Esa relación, que se hace de una manera completa de forma directa, es decir, cara a cara, hace que el hombre concreto vea al otro como reflejo de sí mismo, compartiendo sus pensamientos, experiencias, sentimientos, por lo que le hace sentir parte del todo. Y es en ese todo donde se comprende el hombre, por eso la ética lleva al estudio del yo, como tema fundamental de la filosofía. Levinas cambia la concepción de que la filosofía es el amor a la sabiduría, que ya desde los antiguos griegos aparece, ahora para este pensador es la sabiduría la que sale del amor. Esta tesis es la fundamental, el amor humano es la base de las relaciones entre hombres, y ese amor lleva a saber, a conocer al otro y a conocerse a sí mismo. Esto se hace de forma desinteresada, ya que el amor lleva a ello. Dentro de esa relación de amor hacia el otro, el sujeto se ve reflejado y, a la vez, ve las diferencias que tiene con el otro, de aquí nace la filosofía de la diferencia. En ese desinterés, el hombre irrepitible se pone en el papel del otro, conoce al otro y se da cuenta de que es un ser compuesto por momentos y por acontecimientos que han ido surgiendo en su vida desde el pasado al presente. Así

conoce al otro y en esa relación se da cuenta de su temporalidad. Esto le lleva a ver su pasado y su presente y, a la vez, a preocuparse por su futuro. La relación que tiene el hombre con el otro está dentro del tiempo y, ahí, fijándose en el otro, comprende que su tiempo es el esperar la muerte, el vivir la vida en espera de esa muerte⁴⁹⁷.

Esa relación ética, Levinas la estudia desde las diferentes perspectivas que la llenan: el amor, el lenguaje, la comunicación, la historia, la guerra, la economía... Son aspectos que se tienen que ver dentro del individuo y en relación con el otro. La sociedad se basa en ellos. Para Levinas, el yo, quiera o no, constantemente realiza juicios sobre el otro, sobre su vida, sobre su relación con el otro. Esto marca nuestra convivencia, hace que nuestra relación sea de una manera u otra. De ahí que Levinas opine que es necesaria la existencia de un Estado para que gobierne esta convivencia y permita la paz. Así, Levinas aboga por un estado democrático como fórmula de convivencia adecuada a la sociedad actual. Es mejor, según este él, ceder parte de la libertad a cambio de que exista una entidad que permita una convivencia ordenada como la que aquí se postula.

2)- Levinas para esta Tesis.

Antes de entrar en profundidad en el tema, se va a realizar una breve introducción a la filosofía de Levinas que sirva como marco orientativo a este trabajo.

La obra de Levinas es muy extensa, y el tema de la muerte ocupa un lugar sumamente relevante. Por ello, se va a mostrar cómo el pensamiento de este autor desemboca en un reconocimiento explícito de la trascendencia que hay que darle a la muerte como algo que pertenece a la naturaleza humana y que se conoce en base a la relación con el otro. Para ello, y primero, hay que comenzar por analizar los estudios que realiza Levinas de sus dos grandes influencias filosóficas: Husserl y Heidegger.

⁴⁹⁷ Las ideas expuestas en este párrafo serán analizadas con más profundidad en los sucesivos puntos.

De Husserl estudia su fenomenología y el papel que ésta juega en el conocimiento humano. Husserl creó un método con el que pretendía describir el sentido del mundo para que, posteriormente, el ser humano pudiera filosofar sobre esta base. Para ello, creó este método que consta de tres pasos: la reducción eidética, la reducción trascendental y el análisis intencional. De esta manera, el sujeto podía llegar a conseguir un significado del mundo de manera nítida, basándose en la intencionalidad y la intuición. Levinas estudia este método y lo desarrolla en consonancia con su pensamiento. Para él: *“La afirmación del objeto no será en Husserl la expresión de simple realismo. El objeto aparece en su filosofía en tanto que determinado por la estructura misma del pensamiento que tiene un sentido y que se orienta al polo de identidad que él establece”*⁴⁹⁸. El objeto de la realidad y el pensamiento están muy relacionados ya que este último es el que le da sentido y el que dice qué es. Por lo tanto, la mente condiciona la percepción de la realidad para el ser humano. Por ello, y continúa Levinas con el comentario del pensamiento de Husserl:

*“La reducción fenomenológica es, pues, una operación mediante la cual el espíritu suspende la validez de la tesis natural de la existencia para estudiar su sentido en el pensamiento que la ha construido y que, él mismo, ya no es una parte del mundo, sino previo al mundo. Al volver así sobre las primeras evidencias, reencuentro a la vez tanto el origen y el alcance de todo mi saber como el verdadero sentido de mi presencia en el mundo”*⁴⁹⁹.

De esta manera, parece que el sujeto conoce el mundo y se reconoce en él. Pero no es así, ya que el conocimiento que se obtiene de forma directa es incompleto. No se puede conocer la realidad tal y como se aparece, sino que el sujeto capta la realidad desde su conciencia, por ello se dice desde la perspectiva fenomenológica, que el sujeto posee una conciencia trascendental: *“La evidencia del mundo es, pues, incompleta. Sólo es cierta la evidencia de la conciencia que así resulta ser intrínsecamente distinta del*

⁴⁹⁸ “L’affirmation de l’objet ne sera pas, chez Husserl, l’expression d’un réalisme quelconque. L’objet apparaît dans sa philosophie comme déterminé par la structure même de la pensée ayant un sens et qui s’oriente autour d’un pôle d’identité qu’elle pose” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1982, pág. 22, trad, pág. 52). Un trabajo temprano sobre la intuición husserliana es *La teoría fenomenológica de la intuición* (vease bibliografía).

⁴⁹⁹ “La réduction phénoménologique est donc une opération par laquelle l’esprit suspend la validité de la thèse naturelle de l’existence pour en étudier le sens dans la pensée qui l’a constituée et qui, elle-même, n’est plus une partie du monde, mais avant le monde. En revenant ainsi aux premières évidences, je retrouve à la fois l’origine et la portée de tout mon savoir et le vrai sens de ma présence dans le monde” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit, pág. 37, trad, pág. 71).

mundo y que, por tanto, nos descubre una conciencia que sólo puede ser trascendental”⁵⁰⁰.

Por ello, Levinas presenta la fenomenología como un movimiento filosófico donde resalta la libertad, la libertad de conciencia en la que se mueve el ser. Así, cada uno tiene su propia existencia que desarrolla dentro de su sentido evidente con el que capta la realidad. Si no es así, el conocimiento humano yerra y de esta manera no se puede desarrollar, quedándose sólo en objeto de pensamiento:

“La fenomenología de Husserl es, a fin de cuentas, una filosofía de la libertad, una libertad que se cumple como conciencia y que se define por ella; una libertad que no caracteriza únicamente la actividad de un ser, sino que se sitúa antes del ser y en relación a la cual el ser se constituye (...). Cada uno tiene un modo de existencia propio determinado por su sentido evidente. Separados de este sentido, producen el error, el equívoco, el no-ser. Entonces se transforman en objetos de un pensamiento que sólo es pensamiento”⁵⁰¹.

Para poder conocer bien el mundo y tener un conocimiento correcto de las cosas, Levinas también hace hincapié en la magnitud que tiene el lenguaje. Por ello, se debe ver qué es y cómo se puede utilizar de forma positiva para que lleve al sujeto a dicho fin. Levinas dice sobre el lenguaje:

“El lenguaje como Dicho puede concebirse como un sistema de nombres que identifica entidades y, en consecuencia, como un sistema de signos que duplica los entes que designaban sustancias, acontecimientos o relaciones mediante sustantivos y distintas partes del discurso derivadas de los sustantivos que designan identidades; en suma, que designen. Pero con el mismo derecho, el lugar se concibe como verbo en la proposición predicativa allí donde las sustancias se descomponen en modos de ser, en modos de

⁵⁰⁰ “L’évidence du monde est donc incomplète. L’évidence de la conscience qui se trouve ainsi foncièrement distincte du monde et qui nous découvre par conséquent une conscience qui ne peut être que transcendante” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit, pág. 37, trad, pág. 71).

⁵⁰¹ “La phénoménologie de Husserl est, en fin de compte, une philosophie de la liberté, d’une liberté qui s’accomplit comme conscience et se définit par elle; d’une liberté qui ne caractérise pas seulement l’activité d’un être, mais qui se place avant l’être, et par rapport à laquelle l’être se constitue (...). Ils ont chacun un mode d’existence propre déterminé par leur sens évident. Détachés de ce sens, ils produisent de l’erreur, de l’équivoque, du non-être. Alors seulement ils se transforment en objets d’une pensée qui n’est que pensée” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit pág. 49, trad, pág. 87).

temporalización, pero donde el lenguaje no dobla el ser de los entes, sino que expone la resonancia silenciosa de la esencia”⁵⁰².

El lenguaje designa los elementos del mundo mediante los sustantivos y sus derivados, es más, incluso se encuentran más sustantivos que designan realidades que realidades mismas. Pero el lenguaje llega a lo que es el mundo, el lenguaje desentraña la esencia de las cosas descomponiendo el ser y llevando a su comprensión. Así, el ser humano puede llegar a conocer esa realidad realizando el proceso correcto de comprensión a partir del lenguaje. Este tema es algo presente a lo largo de la filosofía de Levinas.

La otra gran influencia que recibe Levinas es la de Heidegger. De él deriva gran parte de su pensamiento y de los conceptos que utiliza en su filosofía. Por ello, al igual que con Husserl, Levinas realiza un profundo estudio del pensamiento heideggeriano. Según Levinas:

*“Heidegger distingue entre lo que es, “el ente” y “el ser del ente”. Lo que es el ente, abarca todos los objetos, todas las personas y, en cierto sentido, a Dios mismo. El ser del ente es el hecho de que todos esos objetos y todas esas personas **son**. No se identifica con ninguno de estos entes, ni incluso con la idea del ente en general. En un cierto sentido, no es*”⁵⁰³.

Son dos cosas distintas tanto el mismo ente como el ser del mismo. El primero lo es todo, es decir, todos los objetos existentes que se pueden encontrar. Ahora bien, para que sean dichos objetos se tiene que dar su ser, esto es, deben ser. Pero son dos nociones distintas. Todo aquello que no sea así, no será en una acepción digamos

⁵⁰² “Le langage comme Dit peut donc se concevoir comme un système de noms identifiant des entités et, dès lors, comme un système de signes doublant les étants désignant des substances, des événements et des relations par des substantifs ou par d’autres parties du discours dérivées des substantifs, désignant des identités-bref, désignant. Mais –et avec autant de droit- le langage se conçoit comme verbe dans la proposition prédicative où les substances se défont en modes d’être, en modes de temporalisation, mais où le langage ne double pas l’être des étants, où il expose la résonance silencieuse de l’essence” (Levinas, Emmanuel: *Autrement qu’être, ou au-delà de l’essence*. Kluwer Academic, París, 1978, págs. 69-71, trad. pág. 90).

⁵⁰³ “Heidegger distingue initialement entre ce qui est, « l’étant » et « l’être de l’étant ». Ce qui est, l’étant –recouvre tous les objets, toutes les personnes dans un certain sens, Dieu lui-même. L’être de l’étant – c’est le fait que tous ces objets et toutes ces personnes **sont**. Il ne s’identifie avec aucun de ces étant’s, ni même avec l’idée de l’étant en général. Dans un certain sens, il n’est pas” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit., pág. 56, trad. pág. 97).

“absoluta” del no-ser que desde luego tampoco es la que Levinas atribuye al *Sein* heideggeriano. Como es bien sabido, el proyecto heideggeriano se autoconcibe como un intento de reactivación de la pregunta por el sentido del ser, pregunta que pasa primera y fundamentalmente por un análisis del ser humano concebido como “el ‘ahí’ del ser”, esto es, “Da-sein”, cuya característica esencial es al existencia, el existir. Y dentro de esa existencia se pueden dar varias posibilidades de existir que remontan a lo que es. Por ello, dichas formas de existencia deben ser comprendidas para entender la existencia del mismo *Dasein*:

“Si la esencia del Dasein consiste en existir, sus estados psicológicos serán maneras de remitirse a sus poder-ser. Son maneras de existir, responden a la cuestión “cómo”, son como adverbios que se aplican al verbo transitivo existir. Siempre serán analizadas, pues, como maneras de comprender la existencia y, al mismo tiempo, como los actos por los cuales se cumple la misma”⁵⁰⁴.

Así, de esta manera, el sujeto puede desentrañar lo que es el existente, lo que es su existencia. Y este es un ejercicio esencial, es la labor del mismo existente ya que: “*El Dasein existe a propósito de su existencia, es decir, la comprende*”⁵⁰⁵. Esta es la labor del ser humano, conocerse, comprenderse. Y cuando el existente realiza esta tarea se da cuenta de que él es un ser-en-el-mundo (“*In-der-Welt-sein*”), por lo tanto, comprende las posibilidades de existir que le brinda esa existencia en el mundo. Así señala Levinas:

*“La existencia del Dasein consiste en comprender el ser y manifestada como “ser en el mundo”, se precisa en el estado de **derección** como existencia que comprende su posibilidad fundamental de existir, que comprende una posibilidad esbozada mediante esta existencia misma, pero con una comprensión siempre deslizada hacia las posibilidades de la “vida cotidiana”, siempre extraviada en las cosas”⁵⁰⁶.*

⁵⁰⁴ “Si l’essence du Dasein consiste à exister, ses états psychologiques sont des manières de se rapporter à des pouvoir-être. Ils sont des manières d’exister ils répondent à la question comment, ils sont comme des adverbies qui s’appliquent au verbe transitif exister. Ils seront donc toujours analysés comme des façons de comprendre l’existence et à la fois comme les actes par lesquels s’accomplit l’existence”. (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit., pág. 81, trad, pág. 129).

⁵⁰⁵ “Le Dasein existe à dessein de son existante, c’est-à-dire qu’il la comprend” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit., pág. 83, trad, pág. 131).

⁵⁰⁶ “L’existence du Dasein consistant à comprendre l’être, apparue comme “être dans le monde”, se précise comme existence comprenant dans l’état de **derección** sa possibilité fondamentale d’exister; comprenant une possibilité esquies de par cette existante même, mais d’une compréhension d’ores et déjà glissée vers les possibilites de la “vie quotidienne”, d’ores et déjà égarée dans les choses” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit., pág. 72, trad, pág. 117).

La existencia misma brinda al existente su posibilidad de existir, de enfrentarse a su existencia. Pero dichas posibilidades se dan en su vida diaria, por ello, el existente tiene que desarrollarse en las mismas. Y en esas posibilidades cotidianas, el existente se encuentra con el otro, con el que no es él, llevando al sujeto a captar la noción de infinito. La relación social lleva al sujeto a su exterior, a su exterioridad, en la cual se encuentra el otro:

“La experiencia, la idea de lo infinito, está en relación con el Prójimo. La idea de lo infinito es la relación social.

Esta relación consiste en abordar a un ser absolutamente exterior. Lo infinito de este ser que, por eso mismo, no cabe contener, garantiza y constituye dicha exterioridad”⁵⁰⁷.

Esta concepción de infinito es un concepto muy notable dentro del pensamiento de Levinas. El infinito está relacionado con el otro, con la totalidad del otro. Ahí es donde el sujeto capta esta realidad. Así, dice Levinas:

“Cabe remontar, partiendo de la experiencia de la totalidad, a una situación en que la totalidad se quiebra, siendo así que esta situación condiciona a la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro. El concepto de esta trascendencia, desarrollado rigurosamente, se expresa con el término infinito”⁵⁰⁸.

El yo entra en contacto con el otro a partir de esa totalidad de la que él también es miembro. De esta manera concibe lo que es. Y esta relación que establece con la totalidad se puede expresar con el término “infinito”. Levinas dice de este concepto:

“En la idea de lo infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento. Condición de toda opinión, es también condición de toda verdad objetiva. La idea de lo

⁵⁰⁷ “L’ expérience, l’ idée de l’ infini, se tient dans le rapport avec Autrui. L’ idée de l’ infini est le rapport social.

Ce rapport consiste à aborder un être absolument extérieur. L’ infini de cet être qu’ on ne peut pour cela même contenir, garantit et constitue cette extériorité” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit., pág. 172, trad, pág. 247).

⁵⁰⁸ “On peut remonter à partir de l’ expérience de la totalité à une situation où la totalité se brise, alors que cette situation conditionne la totalité elle-même. Une telle situation est l’ éclat de l’ extériorité ou de la transcendance dans le visage d’ autrui. Le concept de cette transcendance, rigoureusement développé, s’ exprime par le terme d’ infini” (Levinas, Emmanuel : *Totalité et infini. Essai sur l’ extériorité*. Kluwer Academic, París, 2010, págs. 9-10, trad. Págs. 17-18).

infinito es el espíritu antes de ofrecerse a la distinción de lo que descubre por sí mismo y de lo que recibe de la opinión”⁵⁰⁹.

El infinito refleja lo exterior del sujeto, donde se fundamenta la propia persona, ya que concibe ese exterior y se concibe a sí mismo a partir de dicha relación. Y es en ese terreno donde el individuo debe construirse y conocer su realidad. El infinito es la suma de estos dos factores que se tienen que desarrollar en el ser humano, y que se dan en la relación con el otro. Pero este pensamiento no es algo que se realiza de manera simple. El ser humano se da cuenta de los límites que tiene su persona y de los límites que existen fuera de él, percibiendo ese infinito. La experiencia del infinito es la base de su conceptualización. Así, el hombre se hace, se realiza en ese infinito del que es partícipe. La subjetividad de la persona capta tal infinito, se relaciona con él y se construye dentro de esa mentalidad. Así lo expresa Levinas:

“La idea de lo infinito no es una noción que se forja incidentalmente una subjetividad para reflejar una entidad que no encuentra fuera de sí misma nada que la limite, que desborde todo límite y por eso es infinita. La producción de la entidad infinita no puede separarse de la idea de infinito, porque es precisamente en la desproporción entre la idea de infinito y lo infinito de que es idea donde se produce este sobrepasar los límites. La idea de lo infinito es el modo de ser, es la infinición de lo infinito. Lo infinito no es primero para luego revelarse. Su infinición se produce como revelación, como una puesta en mí de su idea”⁵¹⁰.

Así, de esta manera, el individuo se va construyendo. El ser humano se desarrolla desde la relación que establece con el infinito, una construcción que no cesa, puesto que en cada momento se va dando. El ser-para-sí crea su identidad a partir de todo aquello que le rodea. Por ello, Levinas señala la importancia que para el yo tiene el otro, tiene el entorno. Así dice: *“El yo no es un ser que permanece siempre el mismo,*

⁵⁰⁹ “Dans l’idée de l’infini se pense ce qui reste toujours extérieur à la pensée. Condition de toute opinion, elle est aussi condition de toute vérité objective. L’idée de l’infini, c’est l’esprit avant qu’il s’offre à la distinction de ce qu’il découvre par lui-même et de ce qu’il reçoit de l’opinion” (Levinas, Emmanuel : *Totalité...*, cit., pág. 10, trad. Pág. 18).

⁵¹⁰ “L’idée de l’infini n’est pas une notion que se forge, incidemment, une subjectivité pour refléter une entité ne recontrant hors d’elle rien qui la limite, débordant toute limite et, par là, infinie. La production de l’entité infinie ne peut être séparée de l’idée de l’infini et l’infini dont elle est idée –que se produit ce dépassement des limites. L’idée de l’infini est le mode d’être –l’infinition de l’infini. L’infini n’est pas d’abord pour se révéler ensuite. Son infinition se produit comme révélation, comme mise en moi de son idée” (Levinas, Emmanuel : *Totalité...*, cit., págs. 11-12, trad. Págs. 19-20).

sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en reencontrar su identidad a través de todo lo que le pasa. Es la identidad por excelencia, la obra original de la identificación”⁵¹¹. Y para que esta relación se dé, hay que recurrir a una herramienta que tiene el ser humano, de la cual ya se ha tratado con anterioridad: el lenguaje. La forma de comunicación entre los seres humanos es esta. El lenguaje, dentro de sus límites, ayuda al sujeto a construirse sin perder su trascendencia. A la vez, le pone en contacto con el otro, para así poder entrar en relación con el infinito. Este ejercicio permite al individuo hacerse. Con palabras de Levinas: “*La relación de Mismo y del Otro (...) es el lenguaje. El lenguaje, en efecto, cumple una relación de tal tipo que los términos no son limítrofes en esta relación; que el Otro, a pesar de la relación con el Mismo, permanece trascendente a Mismo*”⁵¹². Durante este proceso de autoconstrucción, cada uno llega a la felicidad, la cual se consigue en la realización de la persona. Pero es algo individual, la felicidad de cada persona depende de ella misma, ya que encuentra el gozo en lo que es; lo que, en definitiva no es otra cosa es uno entre los demás. Levinas puntualiza a este propósito:

*“La felicidad es cumplimiento: se la encuentra en un alma satisfecha, y no en un alma que ha extirpado sus necesidades, en un alma castrada. Y es porque la vida es felicidad por lo que es personal. La personalidad de la persona, la ipseidad del yo, más que la particularidad del átomo y del individuo, es la particularidad de la felicidad del disfrute. El disfrute cumple la separación atea: desformaliza la noción de separación, que no es un tajo en algo abstracto, sino la existencia consigo mismo, en casa, de un yo autóctono”*⁵¹³.

El ser humano individual se da cuenta de que no puede pensar al otro en su totalidad, es una realidad que escapa a sus posibilidades, por eso Levinas dice que es infinito. La relación que establece el yo con el otro le hace darse cuenta de su

⁵¹¹ “*Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'oeuvre originelle de l'identification*” (Levinas, Emmanuel : *Totalité...*, cit., pág. 25, trad. Pág. 31).

⁵¹² “*Le rapport du Même et de l'Autre (...) est le langage. Le langage accomplit en effet un rapport de telle sorte que les termes ne sont pas limitrophes dans ce rapport, que l'Autre, malgré le rapport avec le Même demeure transcendant au Même*” (Levinas, Emmanuel : *Totalité...*, cit., págs. 28-29, trad. Pág. 34).

⁵¹³ “*Le bonheur est accomplissement : il est dans une âme satisfaite et non pas dans une âme ayant extirpé ses besoins, âme châtrée. Et parce que la vie est bonheur, elle est personnelle. La personnalité de la personne, l'ipséité du moi, plus que la particularité de l'atome et de l'individu, est la particularité du bonheur de la jouissance. La jouissance accomplit la séparation athée : elle déformalise la notion de séparation qui n'est pas une coupure dans l'abstrait, mais l'existence chez soi d'un moi autochtone*” (Levinas, Emmanuel : *Totalité...*, cit., pág. 119, trad. Págs. 122-123).

mortalidad, por eso Levinas habla de una moralidad inscrita en la relación entre ambos, ya que los límites de la vida y de la posibilidad humana se encuentran en ese trato. A cuenta de todo ello, escribe nuestro autor:

“El Otro no puede estar contenido por mí, sea cual sea la extensión de mis pensamientos, a la que nada limita de este modo: es impensable, es infinito y está reconocido como tal. Nuevamente, este reconocimiento no se produce como pensamiento sino como moralidad. El rechazo total del otro, el querer que prefiere la muerte a la servidumbre y aniquila su existencia con tal de cortar radicalmente toda relación con lo exterior, no puede impedir que esta obra que no lo expresa, de la que él se ausenta (porque no es una palabra), se inscribe en esta contabilidad ajena a la que desafía pero a la que, precisamente por su suprema valentía, reconoce”⁵¹⁴.

Así es como se establece la compleja relación que existe entre el yo y el otro. Pero que, además, es básica para el sujeto mismo. La responsabilidad del yo de percibir al otro le da ocasión a que se desarrolle y se conozca, a pesar de las limitaciones que se tienen. La diferencia que se da entre ambos es la diferencia que poseen pero a la vez hay algo que también les une. Levinas muestra en su pensamiento:

“Entre el uno que soy y el otro para quien soy responsable se abre una diferencia sin fondo común. La unidad del género humano precisamente es posterior a la fraternidad. La proximidad es una diferencia, una no-coincidencia, una arritmia en el tiempo, una diacronía refractaria a la tematización, refractaria a la reminiscencia que sincroniza las fases de un pasado”⁵¹⁵.

Esta es una relación que Levinas toma de Heidegger. Algo que hay que estudiar para desentrañar la relación que existe entre estos dos seres diferentes pero que al convivir, el ser obtiene conocimiento del otro que le sirve para conocerse. Bien, pues

⁵¹⁴ “Autrui ne peut être contenu par moi, quelle que soit l’étendue de mes pensées que rien ne limite ainsi : il est impensable –il est infini et reconnu comme tel. Cette reconnaissance ne se produit pas à nouveau comme pensée, mais comme moralité. Le refus total de l’autre, le vouloir préférant la mort à la servitude, anéantissant son existence pour couper court à toute relation avec l’extérieur, ne peut pas empêcher que cette oeuvre qui ne l’exprime pas, dont il s’absente (car elle n’est pas une parole), ne s’inscrive dans cette comptabilité étrangère qu’elle défie, mais reconnaît précisément par son suprême courage” (Levinas, Emmanuel : *Totalité...*, cit., pág. 256, trad. Págs. 243-44).

⁵¹⁵ “Entre l’un que je suis –et l’autre pour qui je suis responsable, bée une différence, sans fond de communauté. L’unité du genre humain est précisément postérieure à la fraternité. La proximité est une différence –une non-coïncidence, une arythmie dans le temps, une diachronie réfractaire à la thématization- réfractaire à la réminiscence qui synchronise les phases d’un passé” (Levinas, Emmanuel : *Autrement...*, cit., pág. 258, trad. Pág. 246).

esta existencia, esta relación con el otro, se enmarca dentro del tiempo, dice Heidegger. En este tiempo es donde el ser se conoce, se comprende, a través de esta relación que establece con el otro. Levinas lo interpreta así: *“Toda la obra de Heidegger tiende a mostrar que el tiempo no es el marco de la existencia humana sino que, en su forma auténtica, la “temporalización” del tiempo es el acontecimiento de la comprensión del ser”*⁵¹⁶.

Heidegger habla del ser humano como aquel ente que se tiene que comprender, este es el ejercicio que debe realizar en su existencia: *“El problema del ser que Heidegger plantea nos remite al hombre, pues el hombre es un **ente** que comprende el ser”*⁵¹⁷. Tiene la capacidad de comprender el ser y Heidegger pretende mostrar qué es. El camino su pensamiento muestra la existencia del ser, algo que influye en Levinas a lo largo de su obra. Para realizar esta comprensión, Heidegger nos dice según Levinas: *“El Dasein que comprende sus posibilidades mediante la existencia es, al mismo tiempo, el Dasein que se comprende a sí mismo y que descubre los útiles en el mundo”*⁵¹⁸. Al existir el ser humano en el mundo conoce sus posibilidades y las realiza, es en ese punto cuando se comprende a sí mismo. La comprensión está en la acción, el ser humano se comprende en su actividad y, a la vez, al desarrollarse, comprende el mundo, comprende su existencia. Pero la relación sujeto-mundo es crucial para el desarrollo del hombre, puesto que necesita esas posibilidades que se dan en el mundo para conocerse a sí mismo y conocer al propio mundo. Esto es algo que también aparece en Levinas, ya que considera muy importante la relación que establece el yo con el otro.

Y en ese ejercicio de comprensión, el ser se da cuenta de que su existencia está marcada por su finitud. Heidegger señala que la condición del ser humano es que es un ser finito. Levinas recoge esta idea y hablará de la significación de la muerte para el ser humano:

⁵¹⁶ “Toute l’oeuvre de Heidegger, tend à montrer que le temps n’est pas un cadre de l’existence humaine, mais que, sous sa forme authentique, la « temporalisation » du temps est l’événement de la compréhension de l’être” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit., pág. 58, trad, pág. 99).

⁵¹⁷ “Le problème de l’être que Heidegger pose nous ramène à l’homme, car l’homme est un *étant* qui comprend l’être” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit., pág. 59, trad, pág. 101).

⁵¹⁸ “Le Dasein se comprend à partir des possibilités relatives aux ustensiles, à partir des être intérieurs au monde” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit., pág. 70, trad, pág. 114).

“La tesis de Heidegger consiste en sostener que, lejos de añadirse desde el exterior al Dasein comprendido como cuidado, la muerte es su condición misma (...). Si la existencia es, por tanto, una manera de comportarse respecto de la posibilidad de la existencia, ella sólo puede ser un ser para la muerte”⁵¹⁹.

Para comprenderse a sí mismo, el ser humano debe comprender su muerte, por ello es algo de lo que hay que hablar, algo que hay que estudiar. La muerte es la condición del ser humano dado que se encuentra en su naturaleza. Y al realizarse, la comprende. Es la noción que debe captar el hombre y verlo, además, como algo suyo, como aquello que es. No se puede obviar este concepto, no se puede olvidar. Es algo que trae Heidegger y que será recogido en la obra de Levinas. La finitud es lo que le hace, así, ser humano:

“La finitud de la existencia humana es, por tanto, la condición de esta existencia. El análisis preliminar de esta existencia como cuidado íntegramente dominado por la noción de la comprensión cuidadosa de nuestra posibilidad de existencia en el proyecto-esbozo, se explica en su estructura de posibilidad por la nada de todo su empeño. La existencia es la aventura de su propia imposibilidad”⁵²⁰.

El acontecimiento que al hombre le hace ser humano es el morir, algo inscrito en su naturaleza, dice Heidegger. Y la relación que el individuo establece con dicho acontecimiento le da su propia existencia. Así, habla Levinas sobre Heidegger:

*“Lo propio de la filosofía de la existencia no es **pensar** lo finito sin referirse a lo infinito-lo que habría sido imposible; sino establecer para el ser humano una relación con lo finito que no sea un pensamiento. Una relación que no es un respecto entre lo finito y lo infinito, sino el acontecimiento mismo de finar - de morir. Esta relación con lo finito que no es un pensamiento- es la existencia. De ahí que toda la filosofía existencial, y ya en la fenomenología de Husserl, haya una reflexión que no consiste en*

⁵¹⁹ “La thèse de Heidegger consiste à soutenir que loin de s'ajouter du dehors au Dasein compris comme souci, la mort en est la condition même. (...) Si l'existence est donc un comportement à l'égard de la possibilité de l'existence, elle ne peut être qu'un être pour la mort” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit., págs, 85-86, trad, pág. 134).

⁵²⁰ “La finitude de l'existence humaine est donc la condition de cette existence. L'analyse préliminaire de cette existence comme souci toute dominée par la notion de la compréhension soucieuse de notre possibilité d'existence dans le projet-esquisse, la déreliction et la présence dans le monde auprès des choses et de nos semblables s'explique dans sa structure de possibilité par le néant de toute son entreprise. L'existence est une aventure de sa propre impossibilité” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit., pág. 86, trad, pág. 134).

*meditar sobre la definición de los hechos humanos ni en establecer un respecto entre dichos hechos en función de esta definición, sino en el análisis de la intención que anima a estos hechos*⁵²¹.

La filosofía de la existencia, según Levinas, no se ha quedado en dar un pensamiento puramente teórico sobre lo que es la muerte, como se ha hecho en muchas ocasiones a lo largo de la historia de la filosofía, sino que ha hablado de la muerte como algo más práctico, en el sentido de que la relación que el individuo establece con ella es algo crucial para su propia existencia. Lo finito, el hombre, se realiza a través de su relación con lo infinito, la muerte. El morir es aquello que hace humano al individuo, su reflexión, su pensamiento, le da su existencia. Así el ser humano se conoce a sí mismo, deduce qué es, en qué consiste la naturaleza humana. La conciencia de que la muerte existe le da al individuo conciencia de tiempo, de ser temporal. Así, es capaz de construir sus proyectos, dentro del presente con vista a ese futuro incierto en tiempo que le queda por delante. Por ello, es necesario, según Levinas, hablar de la muerte, para que el ser humano se haga consciente de su temporalidad. Así, escribe:

*“Tener conciencia es estar en relación **con lo que es**, pero como si el presente de **lo que es** no estuviera totalmente cumplido y tan sólo constituyera el **porvenir** de un ser recogido. Tener conciencia es precisamente tener tiempo; no desbordar el tiempo presente en el proyecto que anticipa el porvenir, sino tener respecto del presente mismo una distancia: referirse al elemento en el que está instalado como a lo que aún no está ahí*⁵²².

Por lo tanto, el ser humano se sitúa en su tiempo, entre su nacimiento y su muerte, y comprende su temporalidad, estableciéndose una relación entre el individuo y

⁵²¹ “Le propre de la philosophie de l’existence n’est pas de **penser** le fini sans se référer à l’infini –ce qui aurait été impossible ; mais de poser pour l’être humain une relation avec le fini qui précisément n’est pas une pensée. Une relation qui n’est pas un rapport entre le fini et l’infini, mais l’événement même de finir –de mourir. Cette relation avec le fini qui n’est pas une pensée- c’est l’existence. D’où dans toute la philosophie existentielle et déjà dans la phénoménologie de Husserl, une réflexion qui ne consiste pas à méditer sur la définition des faits humains ni à établir un rapport entre ces faits en fonction de cette définition, mais l’analyse de l’intention qui anime ces faits. Le fait n’est plus un indice, ni un symptôme d’un processus ontologique, ni la vérification d’une loi cosmique universelle –il est ce processus lui-même, il est cet événement” (Levinas, Emmanuel: *En découvrant...*, cit., pág. 102, trad. pág. 153).

⁵²² “Avoir conscience –c’est être en rapport avec ce qui est, mais comme si le présent de ce qui est n’était pas encore entièrement accompli, et constituait seulement l’avenir d’un être recueilli. Avoir conscience, c’est précisément avoir du temps. Non pas déborder le temps présent dans le projet qui anticipe l’avenir, mais avoir à l’égard du présent lui-même une distance, se rapporter à l’élément où l’on est installé, comme à ce qui n’est pas encore là” (Levinas, Emmanuel: *Totalité...*, cit., pág. 179, trad. págs. 183-184).

su interioridad. Dicha relación puede llevar a la locura, debido a que el concepto del que se ocupa hace que el ser humano se sienta perdido, sin salida. Muchos otros eruditos hablaron de ello en la historia de la filosofía, Levinas muestra como se puede llegar a ello:

*“El nacimiento y la muerte como momentos puntuales, y el intervalo que los separa, se alojan en este tiempo universal del historiador, que es un sobreviviente. La interioridad como tal es una “nada”, “puro pensamiento”, nada más que pensamiento. En el tiempo historiográfico, la interioridad es el no-ser en donde todo es posible, ya que nada ahí es imposible: el “todo es posible” de la locura”*⁵²³.

Pero, a la vez, ese ver la muerte transmite miedo, en primera instancia, al ser humano. La relación que empieza a establecer con lo desconocido, pese a que se ve en el otro, según Levinas, despierta ese miedo en el ser humano:

*“El rechazo de esta alternativa última contiene el sentido de mi muerte. Mi muerte no se deduce, por analogía, de la muerte de los demás: se inscribe en el miedo que puedo tener por mi ser. El “conocimiento” de lo amenazador precede a toda mi experiencia razonada sobre la muerte del Otro; lo que, en lenguaje naturalista, se dice como conocimiento instintivo de la muerte. No es el saber sobre la muerte el que define la amenaza; es en la inmanencia de la muerte, en su irreductible movimiento de acercárseme, en lo que originalmente consiste la amenaza que el “saber de la muerte” se profiere y se articula, si cabe hablar así. El miedo mide este movimiento”*⁵²⁴.

Esta es la relación que Levinas muestra que se da en el ser humano cuando conoce la muerte. El miedo es algo innato a este sentir, a este conocimiento. Pero también algo que humaniza. El conocimiento a partir de la muerte del otro no es un

⁵²³ “La naissance et la mort comme moments ponctuels et l'intervalle qui les sépare, se logent dans ce temps universel de l'historien qui est un survivant. L'intériorité comme telle est un “rien”, “pure pensée”, rien que pensée. Dans le temps de l'historiographe, l'intériorité est le non-être où tout est possible, car rien n'y est impossible – le “tout est possible” de la folie” (Levinas, Emmanuel: *Totalité...*, cit., pág. 48, trad. págs. 53-54).

⁵²⁴ “Le refus de cette alternative ultime contient le sens de ma mort. Ma mort ne se déduit pas, par analogie, de la mort des autres, elle s'inscrit dans le peur que je peux avoir pour mon être. La « connaissance » du menaçant précède toute expérience raisonnée sur la mort d'Autrui ce qui, en langage naturaliste, se dit comme connaissance instinctive de la mort. Ce n'est pas le savoir de la mort qui définit la menace, c'est dans l'imminence de la mort, dans son irréductible mouvement d'approche, que consiste la menace originellement, que se profère et s'articule, si l'on peut s'exprimer ainsi, le « savoir de la mort ». Le peur mesure ce mouvement” (Levinas, Emmanuel: *Totalité...*, cit., pág. 259, trad. pág. 263).

conocimiento directo sobre la muerte, sino que el sujeto se debe enfrentar a su propia muerte, ahí es donde aparece el miedo cuando el individuo se da cuenta de lo que es su naturaleza.

La relación con el otro, a lo largo de la obra de Levinas, es muy importante para que el hombre se conozca y sepa de la existencia de la muerte, a pesar de que luego es el propio individuo el que debe hacer su propia reflexión. Por ello, el otro muestra al yo que está condenado a muerte, que su tiempo tiene que terminar, como le sucede a todo ser humano. Así nos podemos encontrar dentro del pensamiento levinasiano:

“La pretensión de saber a Otro y de llegar a él se cumple en la relación con el otro, la cual se vierte en la relación del lenguaje, en la que lo esencial es la interpelación, el vocativo. Otro se mantiene y se confirma en su heterogeneidad en cuanto se lo interpela, aunque sólo sea para decirle que no se le puede hablar, para clasificarlo como enfermo, para anunciarle su condena a muerte; al mismo tiempo que agarrado, herido, violentado, es “respetado”. ”⁵²⁵.

Y esta relación se produce de la siguiente manera dentro del pensamiento de Levinas:

“La relación con el ser, que se pone en juego como ontología, consiste en neutralizar el ente para entenderlo o para cogerlo. No es, pues, una relación con lo otro como tal, sino la reducción de lo Otro a Mismo. Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo otro pese a toda relación con lo otro, asegurar la autarquía de un yo. La tematización y la conceptualización, que, por otra parte, son inseparables, no son paz con lo Otro sino supresión o posesión del Otro. La posesión, en efecto, afirma a Otro, pero en el seno de una negación de su independencia. “Yo pienso” se convierte en “yo puedo”: una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad”⁵²⁶.

⁵²⁵ “La prétention de savoir et d’atteindre l’Autre, s’accomplit dans la relation avec autrui, laquelle se coule dans la relation du langage dont l’essentiel est l’interpellation, le vocatif. L’autre se maintient et se confirme dans son hétérogénéité aussi tôt qu’on l’interpelle et fût-ce pour lui dire qu’on ne peut lui parler, pour le classer comme malade, pour lui annoncer sa condamnation à mort; en même temps que saisi, blessé, violenté, il est “respecté”. ” (Levinas, Emmanuel: *Totalité...*, cit., pág. 65, trad. pág. 70).

⁵²⁶ “La relation avec l’être, qui se joue comme ontologie, consiste à neutraliser l’étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n’est donc pas une relation avec l’autre comme tel, mais la réduction de l’Autre au Même. Telle est la définition de la liberté: se maintenir contre l’autre, malgré toute relation avec l’autre, assurer l’autarcie d’un moi. La thématization et la conceptualisation, d’ailleurs inseparables, ne sont pas paix avec l’Autre, mais suppression ou possession de l’Autre. La possession, en effet, affirme l’Autre, mais au sein d’une négation de son indépendance. “Je pense” revient à “je peux” –

Esa relación entre el uno y el otro está marcada por la libertad de la que habla Levinas. El ser concreto se ve en el otro, pero a la vez tiene que tener conciencia de que son seres distintos. Aunque el uno intenta capturar del otro todo posible conocimiento de lo que es y de lo que será.

Por todo ello, dentro de la obra de Levinas se concede un lugar muy significativo a lo que es la muerte para el ser humano. Para este autor, la muerte despierta en el hombre angustia, ya que no sabe cuándo será su final, ni cómo será ni lo que sucederá en ese periodo de tiempo incierto que le queda por delante. Por ello, Levinas habla de la muerte como condición humana, la cual debe ser reflexionada. El individuo llena su vida de proyectos futuros, pero tiene que tener en cuenta la muerte como su mayor proyecto, sin saber cuándo acontecerá. De ahí viene la angustia de la muerte que sufre el ser humano, ya que sabe que si se presenta anticipadamente no podrá terminar esos proyectos que ha creado, que tiene pensados. Pero, por otra parte, el tener dichos proyectos hace que el hombre esté vivo y se dé cuenta de la condición ontológica que le determina. De ahí viene la importancia de la muerte, así como, por lo mismo, su obvia trascendencia para nuestro estudio. Levinas lo desarrolla de esta manera:

“La angustia de la muerte está justamente en esta imposibilidad de cesar: en la ambigüedad de un tiempo que falta y de un tiempo misterioso que aún queda. Muerte que, por tanto, no se reduce al final de un ser. Lo que “aún queda” es completamente distinto del porvenir que acogemos, que proyectamos y que, en cierta medida, sacamos de nosotros mismos. La muerte, para un ser al que todo le sucede conforme a proyectos, es un acontecimiento absoluto, absolutamente a posteriori, que no se ofrece a ningún poder -ni siquiera a la negación. El morir es angustia porque el ser, al morir, no se termina al terminarse”⁵²⁷

à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité” (Levinas, Emmanuel: *Totalité...*, cit., págs. 36-37, trad. pág. 42).

⁵²⁷ “L’angoisse de la mort est précisément dans cette impossibilité de cesser, dans l’ambiguïté d’un temps qui manque et d’un temps mystérieux qui reste encore. Mort qui, par conséquent, ne se réduit pas à la fin d’un être. Ce qui “reste encore”, est tout différent de l’avenir que l’on accueille, que l’on projette et que, dans une certaine mesure, on tire de soi. La mort est, pour un être à qui tout arrive conformément à des projets, un événement absolu, absolument a posteriori, ne s’offrant à aucun pouvoir, pas même à la négation. Le mourir est angoisse, parce que l’être en mourant ne se termine pas tout en se terminant” (Levinas, Emmanuel: *Totalité...*, cit., pág. 49, trad. pág. 55).

3) – La condición mortal humana.

La muerte es un concepto tapado y olvidado por parte del hombre. Levinas hace hincapié en este término, entre otras razones porque considera que se le dé el relieve que habitualmente no posee; olvido que hasta puede parecer que se ha impuesto intencionadamente. Por ello, a veces se llega a la insustancialidad de la vida humana, a consecuencia de que se han perdido las raíces de la reflexión. Levinas se encuentra en un contexto donde filósofos contemporáneos suyos reflexionan sobre este término para volver a recuperarlo y devolverle el lugar en la existencia humana que jamás tuvo que abandonar. Según Derrida: *“Todo el pensamiento de Levinas, de principio a fin, fue una meditación de la muerte, una meditación que desvió, desorientó, puso fuera de sí todo aquello que en la filosofía, desde Platón a Hegel o a Heidegger, fue también, y antes que nada, una preocupación por la muerte”*⁵²⁸.

Esta reflexión surge como consecuencia del bien conocido hecho de que Levinas considera que la muerte es la propia naturaleza humana. Dice en uno de sus textos: *“Tener que ser es tener que morir”*⁵²⁹. Esta es la esencia humana. Su propia existencia conlleva su propia desaparición, su propia muerte; no son conceptos que no se puedan separar. El hombre ha querido olvidar su muerte, centrándose sólo en su existencia con la idea de que, de esta manera, conseguirá vivir de manera más real y más positiva. Pero Levinas considera que se ha confundido, pues perder la muerte, quitarla de la reflexión sobre la existencia humana, aparta un plano fundamental de la vida. De esta manera, la interpretación vital humana que se ha hecho por parte de los diferentes filósofos que han caído en este error, ha llevado, directamente, al olvido humano. Al privar a la existencia de su desaparición se pierde al hombre concreto, elemento de la humanidad. El hombre es su muerte⁵³⁰, puesto que forma parte de él, de su propia existencia tanto concreta

⁵²⁸ “Toute la pensée de Lévinas, du début à la fin, fut une méditation de la mort, une méditation qui détourne, dérouté, mit hors de soi tout ce qui, dans la philosophie, de Platon à Hegel et à Heidegger, fut aussi, et d’abord, un souci de la mort” (Derrida, Jacques : *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Galilée, París, 1997, pág. 206, trad. pág. 152).

⁵²⁹ “Avoir à être, c’est avoir à mourir” (Levinas, Emmanuel : *Dieu, la Mort et le Temps*. Bernard Grasset, París, 1993, pág. 52, trad. pág. 55).

⁵³⁰ Para Levinas, comentando sobre Heidegger: “Afirmar que la muerte es cierta es decir que es siempre posible, posible en cada instante, pero que, por ello, su « cuándo » es indeterminado. Éste será el concepto completo de la muerte : la posibilidad más propia, posibilidad insuperable, aisladora, cierta, indeterminada” (“La mort es certaine, cela veut dire qu’elle est toujours possible, possible à chaque instant, mais par là que son “quand” est indéterminé. Tel sera le concept complet de la mort: possibilité

como general. Por ello, se tiene que pensar la muerte para valorar la existencia en todos sus aspectos. La muerte ayuda al hombre a vivir, por lo menos, en plenitud de conocimiento y alejado de la falsedad.

Pero esta concepción de la muerte no es algo que se deba pensar momentáneamente. No se puede dejar para el segundo en que surgirá, no se puede ir apartando en espera de su llegada. La muerte tiñe toda la existencia humana, desde el mismo momento en que aparece, en que existe. Decir “existir” es tanto como decir “morir”. Por ello es algo que marca la vida humana a lo largo de la misma. Se debe reflexionar sobre la muerte durante la vida. Por ello, es un error dejar todo esto para el punto final en que el moribundo, cercano a la muerte, se desvive por comprenderla y aceptarla. Ha interpretado mal su existencia y, por lo tanto, hará lo mismo con su muerte. El hombre debe llevar esta reflexión consigo mismo en su vida. Con palabras de Levinas: *“La muerte no es un momento, sino una manera de ser de la cual se hace cargo el Dasein desde que existe, de modo que la fórmula “tener que ser” significa “tener que morir”.*”⁵³¹ El hombre convive con la muerte, aunque prefiera no verla hasta el final, pero el mismo hombre conlleva su muerte. El ser es tanto existir como cesar de existir, por ello no se pueden separar estas dos partes. Si se olvida la segunda, el propio individuo se está olvidando, por lo menos, en parte. La finalidad de Levinas es que cada ser humano se haga consciente de lo que realmente es para que se comprenda a sí mismo. No se puede obviar este factor; es algo que afecta a la propia naturaleza humana.

El propio hombre, tanto individual como en general, es su existencia y su muerte. Por ello, debe ser consciente de que ambos conceptos se pertenecen el uno al otro tanto como él a ellos⁵³². No puede abandonarlos en vista de que van con él mismo. Levinas quiere que el lector acepte este planteamiento para que se acepte a sí mismo. Es la

la plus propre, possibilité indépassable, esseulante, certaine, indéterminée. En *Dieu...*, cit., pág. 64, trad, págs. 66-67).

⁵³¹ *“La mort n’est pas un moment, mais une manière d’être dont le Dasein se charge dès qu’il est, de sorte que la formule « avoir à être » signifie aussi « avoir à mourir ».*” (Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 54, trad. pág. 57).

⁵³² Es más, el ser humano debe entender la muerte en su vida, dentro de ella. Lo otro dentro de sí mismo: *“Levinas se apoya en Bloch para entender la muerte como imposibilidad de la posibilidad (...). El tiempo, más que la limitación del ser, es su relación con el infinito, con lo desmesurado y por esto el futuro no puede ser abarcado en una perspectiva por venir. Esta relación se sostiene a partir de la muerte, que de este modo no se entiende como anonadamiento, sino como irrupción de lo Otro dentro de lo Mismo, del infinito en lo finito”* (Rabinovich, Silvana: *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas.* Universidad Autónoma de Tamaulipas, México DF, 2005, pág. 233).

aportación que quiere hacer el autor al ser humano. De esta manera, la existencia tomará otro grado de existencia y de autenticidad.

Pero otro problema que ve Levinas es que, cuando sí que se ve la muerte dentro de la existencia humana, sólo se le da el papel del final de la misma. Es decir, se la sitúa como punto final de la historia lineal del ser humano. Parece que el único sentido es que se puede contabilizar la vida de un hombre, darle una duración vital a ese individuo. Con lo que se reduce, incluso, a un dato estadístico. Esta no es la idea, ya que se convierte en algo demasiado secundario dentro de la existencia humana. Levinas dice que:

“Lo definitivo del momento último de la muerte en el tiempo cotidiano procede de la mortalidad. Hay, por consiguiente, un tiempo más profundo o un tiempo originario tras el tiempo lineal, que sólo se entiende a partir de la mortalidad, comprendida como poder de algo posible afrontado en su calidad de posible, es decir, sin que la adopción de ese posible le haga perder su eventualidad de posible”⁵³³.

La muerte no se puede reducir a esa datación cronológica, sino que tiene que poseer un papel más activo en la propia existencia humana. Hay que profundizar en su concepto para comprender y así poder vivir desde la temporalidad y no vivir en espera de que se cumpla esa fugacidad. Son dos puntos totalmente contrarios que provoca ese olvido intencionado de la condición humana. Y para ello, Levinas explica que se tiene que entender la muerte como posibilidad del existir, hasta tal punto, que hará que se cumpla la esencia humana. El hombre está en el mundo y debe entender qué es su existencia. El ser humano se debe ver como ser existente cuya posibilidad radica en su muerte. Desde esta perspectiva, la vida humana adquiere otro matiz y la muerte le permite ver su existencia desde el punto auténtico y verdadero que se pierde en ese olvido de lo que es la muerte.

Este concepto es tan crucial para la existencia humana dado que resulta de su propia naturaleza, esta es la opinión que transmite Levinas. La recopilación de los actos

⁵³³ “L’ultimité du moment ultime de la mort dans le temps quotidien procède de la mortalité. Il y a donc un temps plus profond ou un temps originnaire derrière le temps linéaire, qui ne s’entend qu’à partir de la mortalité, laquelle est comprise comme pouvoir d’un possible encouru en tant que possible, c’est-à-dire sans que l’assomption de ce possible lui fasse perdre son éventualité de possible” (Levinas, Emmanuel : Dieu..., cit., pág. 65, trad. pág. 69).

del vivir humano toma su matiz más importante, capta su significado en este instante vital de la existencia humana. En esa circunstancia, el hombre concreto hace recuento de su vida para cerciorarse de que su obra está realizada, o por lo menos debería ser así. Por ello, Levinas quiere transmitir esta interpretación al lector para que así sea. El hombre como ser temporal⁵³⁴ pero no instantáneo, porque su ser se desarrolla a lo largo de esos años. Según Levinas: *“La muerte se entiende como un recogimiento, agrupamiento. Hay una universalidad de la persona que ha realizado su destino: es su esencia. Todo está cumplido, todo está consumado cuando estamos muertos”*⁵³⁵. La muerte es ese acontecimiento de significación vital cuando el propio ser humano se percata de si realmente ha vivido o ha dejado pasar su tiempo. Por ello, cada individuo debe dar la importancia que se debe a este acontecimiento, ya que, según Levinas, es la propia esencia humana, o, dicho de otra manera, su humanidad. La muerte es igual para todos los hombres y significa lo mismo para todos ellos; ahora bien, el sentido que cada uno le otorga depende de la propia vida. El destino con caducidad del hombre le hace a uno humano y es el fin. No hay nada más, es la consumación de la existencia concreta, por ello no se puede buscar significado más allá; no hay más. La sentencia del hombre es su propia existencia, por ello no se puede huir de la tragedia de la muerte. Esta es la identidad natural humana.

Pero la misma muerte tiene mucho que ver con el sentido de la vida humana. Es lo que hace que la vida tenga significado, pero dicho significado se debe encontrar en la vida misma, no en la muerte. Simplemente es el instante que hace vivir, es decir, que dota de sentido al resto de la vida humana. Dentro del pensamiento de nuestro protagonista podemos leer: *“La muerte es la separación irremediable: los movimientos biológicos pierden toda dependencia respecto al significado, la expresión. La muerte es descomposición: es la no respuesta”*⁵³⁶. La muerte misma no puede tener ese significado añadido que se le concede en otros pensamientos, no es sino el fin, la

⁵³⁴ Según Peñalver en referencia a esta idea de temporalidad humana interpretando a Levinas: *“Ser temporal es tener tiempo, tener todavía tiempo frente a aquello que hace que la voluntad se preste a la violencia, esto es, finalmente, su mortalidad”* (Peñalver, Patricio: *Argumento de alteridad*. Caparrós Editores, Madrid, 2001, pág. 151). En esto es en lo que consiste el ser humano para Levinas, en esa mortalidad que lleva inscrita.

⁵³⁵ *“La mort est ici entendue comme recueillement, comme rassemblement. Il y a une universalité de la personne qui a accompli son destin : c’est une essence. Tout est accompli, tout est consommé lorsque l’on est mort”* (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 100, trad. pág. 104).

⁵³⁶ *“La mort est écart irrémédiable : les mouvements biologiques perdent toute dépendance à l’égard de la signification, de l’expression. La mort est décomposition ; elle est le sans- réponse”* (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 21, trad. pág. 22).

descomposición del ser individual. Este suceso no puede ser la meta, y menos el camino para encontrar algo después. La muerte no es la respuesta; ésta es la propia vida. El papel de ese instante es que el hombre se haga consciente de su vida y la valore, dándole sentido como se debe. La muerte desprende al hombre de su existencia, de la cual ha debido vivir antes, porque ese era su instante determinado. Después ya no hay más, la muerte realiza su función natural y del mismo hombre depende que la haya aceptado o no, que se haya realizado en vida o no. De estos se desprende qué es la muerte, la separación vital del individuo, la cesación del propio sujeto, algo que no se puede vivir, pues es el fin del mismo ser.

Levinas no plantea la vida como una preparación para la muerte, al modo que se puede encontrar en los filósofos clásicos, sino que la misma vida es la que exige esa preparación, en la cual, la muerte, juega un papel sustancial ya que hacerse consciente de ella es lo que permite al individuo valorar la vida como lo que es. De ahí provienen esa crucial importancia suya que hace que Levinas denomine esencia a la muerte humana. Es lo que hace vivir, pero ella misma no tiene sentido porque es el mismo cese del sentido de lo humano y existente que tiene el propio ser humano.

El principio que rige esta filosofía es fácil de comprender según este filósofo. Si algo existe, lo más natural es que deje de existir, esta es la noción de la muerte para Levinas, y en esto se sustenta su argumento. Es fundamental por sí misma, por la explicación que se ha realizado en líneas anteriores, pero no tiene mayor complicación como la concepción de que es la cesación del ser. Esto es la muerte para este él. En la obra que se está analizando, nos encontramos: *“La muerte aparece como el paso del ser al dejar de ser, entendido como el resultado de una operación lógica: la negación”*⁵³⁷. La muerte es la negación de la existencia, porque su esencia no es otra que el puro dejar de existir. De esta manera, el hombre cumple su esencia. Es algo natural, en todo ser se da que dejará de ser. Es un proceso lógico que no debe ser objeto de otra consideración que la meramente natural. No consiste en nada complejo, sólo que se deja de ser, y a consecuencia de ello, el hombre debe valorar su propio ser. En esto radica lo fundamental de este momento.

⁵³⁷ *“La mort apparaît comme passage de l'être au ne-plus-être entendu comme résultat d'une opération logique : négation”* (Levinas, Emmanuel : Dieu..., cit., pág. 18, trad. pág. 20).

El hombre se hace consciente de lo que es afrontando su vida tal y como es. El exterior muestra al individuo en qué consiste y las dificultades que a su vez entraña, ya que la aceptación de la vida misma conlleva conocer la propia naturaleza humana, con toda la complicación que eso conlleva. El exterior, el mundo, es algo crucial para el desarrollo del hombre mostrándole lo que es. En ese exterior hay otros seres que mostrarán al propio existente qué es. La relación con el otro yo es muy relevante para Levinas, por ello, se le dedicará una parte de este capítulo a esa cuestión tan extensa. Como antesala cabe señalar que el individuo se encuentra situado en un exterior que comparte con otros elementos, y por ello, cada uno tiene que vivir ese exterior, pese a la crueldad y la felicidad que ello entraña. La interpretación que aparece dentro de la filosofía de Levinas es:

“El sistema interior del instinto puede enfrentarse a la exterioridad como a un obstáculo totalmente inadmisibile que le aboca a la muerte. En este sentido, la muerte sería una trascendencia radical (...) La relación del instinto con la exterioridad no es de saber sino de muerte. Merced a la muerte, el ser vivo penetra en la totalidad, pero ya no piensa. Cuando piensa, el ser que se sitúa en la totalidad no queda absorbido por ella. Existe con referencia a una totalidad, pero permanece, en cuanto yo, en su lugar, separado de la totalidad”⁵³⁸.

En esa exterioridad se desarrolla el hombre, pero se percibe como individualidad. Es decir, no se deja sumergir en la totalidad por cuanto se siente sujeto. Cada individuo es él mismo, pese a que se vea reflejado en los otros yo, por ello, cada ser pensante es consciente de su propia existencia y de su esencia. La última se comparte con la totalidad de seres, pero la existencia es propia y esto es lo que marca a cada uno. La manera de vivir, la manera de existir, hace que cada sujeto sea un sujeto diferente al resto, que se percata de la esencia humana y la enfoca desde su principio vital. Por lo menos, esta es la reflexión que propone Levinas, en contra de otros postulados que señala la inmersión completa del ser particular en el todo, hasta quedar absorbido y falto de identidad por la totalidad. Los pensamientos heterónomos sumergen al individuo en

⁵³⁸ “Le système intérieur de l’instinct peut se heurter à l’extériorité comme à un obstacle totalement inassimilable qui fait chavirer le système dans la mort. La mort, dans ce sens, serait une transcendance radicale (...). Le rapport de l’instinct avec l’extériorité n’est pas un savoir, mais une mort. Par la mort, l’être vivant entre dans la totalité, mais ne pense plus rien. Pensant, l’être qui se situe dans la totalité, ne s’y absorbe pas. Il existe par rapport à une totalité, mais demeure ici, séparé de la totalité, moi” (Levinas, Emmanuel : *Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre*. Figures Grasset, París, 1991, pág. 27, trad. pág. 29).

la totalidad de la humanidad, privándole de su particularidad, debido a que no se ve de manera correcta, uniformando a cada hombre como a los demás. Según Levinas, el ser humano que piensa conoce esa totalidad, conoce su esencia, pero la vive desde su particularidad, alejado de la totalidad de seres para no verse condenado al anonimato⁵³⁹.

Siguiendo con esta argumentación filosófica se concluye que lo que hace a todos los seres humanos iguales es la muerte, su esencia. El hombre debe dejar de perder el tiempo con problemas que no le llevan a ninguna parte y centrarse en la cuestión más notable de su vida. El conocimiento, por lo menos el que se da con la intención de llenar el supuesto vacío vital del hombre, le condena a su propio olvido y a su no desarrollo, puesto que pierde el verdadero contacto con la vida humana. Por eso, el yo debe relacionarse con su exterior de manera mortal, es decir, la misma muerte es la que tiene que percibir, directamente, sin distraerse con cuestiones que no le llevan a ningún lado.

El hombre existente disfruta de multitud de posibilidades a la hora de vivir. Debe desarrollarlas en la mayor plenitud habida cuenta de que son suyas y le ayudan a desarrollarse. Ese es el hombre que aprovecha su propia existencia. Por ello, hay que alejarse de otros pensamientos que perturban el entendimiento del individuo. La única idea que debe permanecer en la mente particular de cada ser humano es que el final le traerá la terminación de dichas acciones. No hay más. El hombre particular disfruta de su último acto en la misma muerte, no se continúa más allá. En palabras de Levinas basándose en Heidegger: “*El Dasein, al morir, no ha agotado todas sus posibilidades como el fruto al madurar. Cuando muere se le arrebatan sus posibilidades. Terminar no es alcanzar la plenitud. El final de la muerte no espera forzosamente un número de años*”⁵⁴⁰. En ese momento culmina toda la existencia humana. De ahí esa particularidad frente a la totalidad que se señalaba con anterioridad.

Levinas escribe: “*La muerte no debe concebirse en un futuro sin consumir, sino que por el contrario, a partir de ese “que ser” que es también “que morir” debe*

⁵³⁹ El yo se experimenta a sí mismo en el mundo rodeado de otros-yo. Explicado con otras palabras: “*El yo se experimenta en el goce como egoísmo inmerso en el mundo de la vida, apropiándose cada vez más de los nuevos elementos como alimentos nutritivos, dentro de una misma inmanencia a su medida, en la que no carece de nada*” (Guibal, Francis: *Fenomenología, Ontología, Metafísica. Emmanuel Levinas en el espacio filosófico contemporáneo*. Universidad de Santiago, Santiago de Chile, 2005, pág. 210).

⁵⁴⁰ “*Le Dasein en mourant n’a pas épuisé toutes ses possibilités comme le fruit en mûrissant. Lorsqu’il meurt, ses possibilités lui sont enlevées. Finir, ce n’est pas s’accomplir. La fin de la mort n’attend pas nécessairement le nombre des années*” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 51, trad. pág. 54).

concebirse inicialmente el tiempo”⁵⁴¹. Esto es lo que representa la muerte para el hombre. Levinas quiere mostrar cómo el tiempo humano toma consideración cuando el yo se hace consciente de que realmente se trata de un tiempo determinado. La vida no se vive pensando en la muerte o realizando preparativos para ella, sino que la muerte misma es la que marca el comienzo del sujeto, ya que le hace ver que su vida es la que tiene, por lo tanto, debe vivirla. La muerte no es el fin, es el comienzo de la vida misma, como idea de principio. Al contrario que otros pensadores, Levinas no ve la muerte como la consumación de la vida, el término de la vida, sino el inicio del hombre. El futuro es seguro, la muerte está ahí, pero su presencia se da en el presente, en la vida mortal. La acción de la muerte es acabar, como principio vital, con el ser humano, pero a la vez le otorga significado al mismo hombre. No se puede vivir pensando en el futuro porque se desperdicia el presente. La muerte es futura pero la vida presente y ambos términos van ligados en la existencia humana. Tampoco se puede vivir con el constante pensamiento de la muerte; no está presente. Jacques Rolland hace un comentario al final de esta obra de donde se destaca: *“Por eso la muerte, acontecimiento, y acontecimiento inaprensible, “no existe nunca ahora”, sino que se muestra “eterno en el futuro”. Porque “lo que no se aprehende de ninguna manera” (...) “es el futuro”.*”⁵⁴². Del futuro no se tiene experiencia; de ahí que no se pueda conocer esa acción, y que no se deba vivir con la muerte como pensamiento presente, sólo como despertar humano que le hace conocedor de su vida y de su futuro, el cual, acontecerá algún día⁵⁴³. La pesadumbre por la muerte es una señal de olvido del hombre, por ello concentra sus actos en ese futuro que no es todavía presente, olvidando este presente que acontece ahora y desaparecerá. Por eso, todos los planteamientos que han surgido situando a la muerte en el presente humano encaminan al individuo a la falsedad, alejándole realmente de lo que es su presente. La muerte es futura, por eso no se puede vivir en el

⁵⁴¹ “Ce n’est pas dans un avenir inaccomplil que la mort doit être pensée, c’est au contraire à partir de cet « à-être » qui est aussi « à-mort » que le temps doit être originellement pensé” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 54, trad. pág. 57).

⁵⁴² “C’est pourquoi la mort, le événement et le événement *insoluble*, « n’est jamais maintenant » mais se montre « éternel à venir ». Car « ce qui n’est en aucune façon saisi » (...), « c’est l’avenir ».” (Rolland, J : *Del otro hombre* en Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 262, trad. pág. 272).

⁵⁴³ Completando esta idea, según Ludwig Wenzler: “L’instant de la mort échappe absolument à tout calcul; autrement dit, la mort, certes, menace tout instant, pèse sur tout instant, mais en même temps, la mort peut aussi en tout instant être ajournée. La mort prend le temps, mais simultanément elle laisse le temps. Et par ce “paradoxe du temps” elle donne à l’homme la possibilité de faire de son temps pour la mort un temps de l’autre” (Wenzler, Ludwig: *postface à l’édition allemande du Temps et l’Autre* en *Les Cahiers de L’Herne*, Editions de L’Herne, París, 2006, pág. 188)

hoy⁵⁴⁴. En la introducción a la edición castellana de *El tiempo y el otro*, el profesor Félix Duque apunta: “*La muerte no es sincrónica (es una falacia hablar del “instante” de la muerte) ni diacrónica, sino anacrónica. Futuro purísimo, futuro que nunca ocurrirá en un presente, la muerte libera de la hipoteca del instante*”⁵⁴⁵. La muerte hace que el hombre pueda vivir sin esa pesadumbre ya que no se da ahora, se dará en el después. El futuro libera al individuo de esa continua carga presente.

Pero, ¿qué es lo que conoce el hombre sobre el acontecer de la muerte? El tránsito de vida a muerte escapa al conocimiento humano. Sólo se puede tener una impresión secundaria a través de la experiencia del otro, pero no se ve de manera directa. Con lo que el individuo se debe dar cuenta de su final a pesar de carecer de guía directa para encaminar su sentir y su conocimiento. Este es el problema al que se ve abocado el hombre occidental. Desconoce lo que es y, por tanto, se desconoce a sí mismo, desconfiando de sus posibilidades para llegar a dominarlo. Pero este es el intento que hay que llevar a cabo. Bien es verdad que, según alguna interpretación dicho intento tiene carácter de desesperado. En la ya citada introducción del profesor Félix Duque a la edición castellana de *El tiempo y el otro*, podemos leer:

*“El hombre occidental desconfía de sí mismo, cree que no da la talla, y se ha inventado un símbolo, un Sí-mismo de verdad, bien redondo. Y tantas razones tiene para esa desconfianza. No hay que buscarlas fuera: siento que envejezco, que yo ya no soy el que era, y sé que voy a morir. No porque haya visto a los otros. Real y verdaderamente, que diría Cervantes, yo no he visto morir a nadie. He visto cómo se estaba a la muerte, y cómo luego, por arte de magia (negra), él o ella ya no estaba. Pero no he visto el tránsito. Nadie lo ha visto. Pero sé que me “va a pasar” (futuro de un pasado) a Mí, que voy a dejar de estar siéndome”*⁵⁴⁶.

Pero, a la vez que se olvida la muerte, la propia naturaleza humana se la recuerda al sujeto, ya que es inherente a sí mismo, y parece que le anticipa el suceso. La muerte

⁵⁴⁴ Patricio Peñalver explica esta idea: “*Para Levinas la experiencia de la muerte es indisociable de una experiencia de violencia que viene de fuera. De ahí la permanente falibilidad de la voluntad, su exposición como cosa que puede sufrir violencia, y así, la permanente precariedad de su existencia que le empuja a vivir aplazando la muerte. Pero de esa precariedad surge también “la maravilla del tiempo”, la posibilidad de darse a sí mismo un futuro, precisamente como aplazamiento de la muerte. La consciencia y la libertad tienen su raíz ontológica aquí, en este poder darse a sí mismo tiempo*” (Peñalver, Patricio: *Argumento...*, cit., págs. 159-160).

⁵⁴⁵ Duque, Félix introducción en Levinas, Emmanuel: *El tiempo...*, cit., pág. 29.

⁵⁴⁶ Idem, pág. 11.

está en el hombre pese a que se niegue, por tanto, la muerte da señales en el propio ser cuando parece que es inminente. El hombre no lo ve porque socialmente se aparta ese acontecimiento de los ojos de todos, con lo que lo único que se percibe es, simplemente, la causa y el efecto. La causa es el propio ser humano, y el efecto es su naturaleza cumplida.

Esto también está relacionado con la noción de ocultamiento que se produce de la muerte, y cuyo artífice es la propia sociedad, ya que se prefiere no mantener un contacto directo con este acontecimiento. La muerte se enmascara a los ojos de las personas para que no sufran más de lo que lo hacen, pero a la vez, no se muestra lo que es, perjudicando al hombre ya que pierde una información que le es valiosa.

Al perderse este hecho, el existente se puede sentir exiliado de este mundo, desconectado de aquello; o, por lo menos, de comprensión de dicho acontecimiento natural, ya que la muerte representa su tiempo y su existencia ligada al resto de sucesos naturales. Levinas lo expresa así: *“La muerte no es el anonadamiento, sino la pregunta necesaria para que esa relación con el infinito o el tiempo se produzca”*⁵⁴⁷. La muerte hace que el individuo particular se plantea su relación con el todo, y ahí es donde aparece manifestada la propia naturaleza humana. La necesidad humana le une con el tiempo mundano en donde se da su espacio. Esta sensación es la que debe captar el hombre y por ello debe realizar ese proceso de aprendizaje y percepción del significado de la muerte.

El conocimiento que tiene el ser irrepitible sobre la muerte le viene dado por la experiencia del otro, por ello, el acceso al significado de dicho acto es complejo. Todo lo que se oye, se percibe en la experiencia vital es el patrón que le da al hombre concreto un conocimiento vago de lo que significa la muerte. Levinas señala: *“En un primer momento, parece que todo lo que podamos afirmar y pensar sobre la muerte y el morir, con su plazo inevitable, nos llega de segunda mano. Lo sabemos de oídas o por conocimiento empírico (...). Procede del lenguaje que los nombra”*⁵⁴⁸. De ahí la

⁵⁴⁷ “La mort n’est pas anéantissement mais question nécessaire pour que cette relation avec l’infini ou le temps se produise” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 28, trad. pág. 30).

⁵⁴⁸ “Tout ce que nous pouvons dire et penser de la mort et du mourir et de leur inévitable échéance, il nous semble de prime abord que nous le tenions de seconde main. Nous le savons par ouï-dire ou par

dificultad cognoscitiva del ser humano. Tampoco es un tema que se trate cotidianamente, a consecuencia, como ya se ha ido mencionando, del ocultamiento de esta condición humana. También se debe a la falta de interés dado que se prefiere no reparar en este concepto. La dificultad de encontrar respuesta a este suceso provoca ese olvido forzado. El autor comenta más adelante: *“La muerte afecta, sobre todo, a esa autonomía o expresividad de los movimientos que llega a cubrir el rostro de alguien. La muerte es el sin respuesta”*⁵⁴⁹. De esta manera, el concepto de muerte acaba vacío ya que no se le da ningún sentido según el pensamiento dominante. Esto es lo que quiere llenar Levinas; se pierde un pilar básico para la vida humana.

La idea de no olvido que presenta este filósofo le lleva a llamar la atención al lector sobre la responsabilidad que cada ser humano tiene respecto a su propia muerte. Por ello, el ver la muerte reflejada y hecha en el otro le supone al individuo la llamada de atención necesaria para que se plantee cuestiones relacionadas con este tema, dándole la magnitud que requiere. Además, realizando esto se muestra el camino a los demás, en un ejercicio de responsabilidad, se podría decir incluso, cívica, ya que se ejemplifica lo que es con referencia a cada hombre. Levinas escribe:

*“La muerte que supone el final no podría medir todo su alcance sino convirtiéndose en responsabilidad hacia el prójimo, por la cual, en realidad, nos hacemos nosotros mismos: nos construimos a través de esa responsabilidad intransferible, no delegable. Soy responsable de la muerte del otro hasta el punto de incluirme en la muerte”*⁵⁵⁰.

El ámbito de la muerte se extiende al resto de seres humanos, es algo que es lo común a todos. Así, de esta manera, el ser humano se desarrolla en plenitud sin obviar ninguna circunstancia de su vida, mostrando al resto una verdad crucial en su mismo desarrollo. La responsabilidad ante la muerte es el paso que cada ser humano debe dar, por él mismo y por el resto de personas. La muerte es de cada uno, por ello se debe

savoir empirique. (...) Vient du langage qui les nomme” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 17, trad. pág. 19).

⁵⁴⁹ “La mort va toucher avant tout cette autonomie ou cette expressivité des mouvements qui va jusqu’à couvrir quelqu’un dans son visage. La mort est le sans-réponse” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 17, trad. pág. 19).

⁵⁵⁰ “La mort que la fin signifie ne saurait mesurer toute la portée de la mort qu’en se faisant responsabilité pour autrui -par laquelle en réalité on se fait soi-même : on se fait soi-même par cette responsabilité incessible, non délégable. C’est de la mort de l’autre que je suis responsable au point de m’inclure dans la mort” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pags. 53-54, trad. págs. 56-57).

afrontar y conocer. El estudio de este concepto es vital para el hombre, por ello este ataque de Levinas a todas las ideologías que hablan del olvido de la muerte, puesto que quitan esta responsabilidad al propio ser humano. La madurez humana se representa en esta acción.

Pero esta circunstancia lleva al hombre al sentimiento de angustia⁵⁵¹. El pensar en la propia muerte, en un futuro que se acorta, que tiene un final, es una pesada carga emocional difícil de afrontar. Pero no deja de ser un sentimiento erróneo, ya que abandonar a esta angustia es engañarse dado que se niega la propia naturaleza humana. Esto es, el ser humano lleva inscrita su muerte, por ello, el existente no debe sentir dicha angustia debido a que es un proceso natural y necesario. Es la ilusión o el olvido de esta circunstancia la que hace que uno se engañe y se angustie. Por ello, la reflexión sobre este acontecimiento debe llevar al hombre a evadirse de esta angustia ante la falsedad. En palabras de Levinas: *“La angustia es angustia de la muerte por un ser que es precisamente un “existir para la muerte”. El “poder ser” corre peligro de muerte, pero el poder ser es precisamente la amenaza”*⁵⁵². Pero ahí es donde está lo que es el ser humano, en ese peligro vital, en ese corte de la vida. El hombre debe conocer este hecho, de esta manera se evitará un sentimiento antinatural como la angustia ante este momento.

Unida a la angustia se encuentra la ignorancia, todo ser humano como vimos puede elegir mantenerse. Dicha acción se realiza, según Levinas, para huir de la muerte misma. El hombre se sumerge en una cotidianeidad alejada de la aceptación de la mortalidad y mal interpretada. Esta fórmula se ha dado a lo largo de la historia del pensamiento para que el individuo pueda huir de su realidad, bajo el punto de vista de este pensador. En esta línea descansan muchos pensadores y moralistas, al igual que las religiones surgidas en la historia. Con ello, lo único que se consigue es una falsa preparación para ese suceso crucial, habida cuenta de que evitan el desarrollo humano al

⁵⁵¹ Esto consiste en: *“L’angoisse est angoisse de la mort pour être qui est précisément être-pour-la-mort. Le pouvoir être est en danger de mort, mais le pouvoir être est précisément ce qui menace”* (La mort et le temps (Cours) (1975-76) en Lévinas en Les Cahiers de L’Herne, Editions de L’Herne, París, 2006, págs. 40-41). Dice Levinas hablando de Heidegger.

⁵⁵² *“L’angoisse est angoisse de la mort pour un être qui est précisément être-pour-la-mort. Le pouvoir-être est en danger de mort, mais le pouvoir-être est précisément ce qui menace”* (Levinas, Emmanuel: Dieu..., cit., pág. 58, trad. pág. 61). Dice Levinas tomando pie en Heidegger.

taparle el acontecimiento más natural dentro de su propia naturaleza. En palabras de Levinas:

“La ignorancia de la muerte que caracteriza la vida cotidiana es una modalidad del “existir para la muerte”, una huida que atestigua la relación con esa angustia (...). Se huye de la muerte manteniéndose al lado de las cosas e interpretándose a partir de las cosas de la vida cotidiana”⁵⁵³.

La ignorancia buscada, se podría decir, como excusa vital, desarrollada cada día para no caer en la angustia y el sufrimiento. Se ha convertido en una especie de defensa para el hombre, pero bajo la mirada de Levinas, un error que le aleja al hombre de su realidad.

Esta huida del sufrimiento hace que el hombre se pierda el aviso de la muerte. Es ahí donde uno se hace consciente de lo que es, con lo que, evitando la muestra que aparece en la cotidianidad, el individuo pierde una información muy valiosa. Además, esto es muestra de la inactividad humana ante este suceso. El proceso de aceptación es muy duro, por lo que se prefiere vivir alejado de ello. Levinas escribe que:

“Esta forma de anunciarse la muerte en el sufrimiento más allá de toda luz, es una experiencia de la pasividad del sujeto que hasta entonces ha sido activo, que seguía siéndolo incluso cuando era desbordado por su propia naturaleza reservándose su posibilidad de asumir su condición fáctica”⁵⁵⁴.

Pero la posibilidad de aceptación se sigue dando, pese al caso omiso que una persona puede hacer de ella. El destino se cumplirá, con lo que, en cualquier instante, el sujeto puede hacer frente a este pensamiento para poder conocerlo. Esa aceptación, con el trabajo que conlleva, es la que le dará al hombre la superación de esta tragedia. Levinas comenta sobre este aspecto: *“Podríamos decir que la tragedia, en general, no es únicamente la victoria del destino sobre la libertad, ya que mediante la muerte*

⁵⁵³ “L’ignorance de la mort qui caractérise la vie quotidienne est une relation avec cette angoisse. (...) On fuit la mort en se tenant auprès des choses et en s’interprétant à partir des choses de la vie quotidienne” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 59, trad. pág. 62).

⁵⁵⁴ “Cette façon pour la mort de s’annoncer dans la souffrance, en dehors de toute lumière, est une expérience de la passivité du sujet qui jusqu’alors a été actif, qui demeurerait actif même quand il était débordé par sa propre nature, mais réservait sa possibilité d’assumer son état de fait” (Levinas, Emmanuel : *Le temps...*, cit., pág. 57, trad. pág. 111).

asumida en el momento de la supuesta victoria del destino, el individuo escapa de su destino”⁵⁵⁵. Aunque dicha aceptación sea tarde, la consecuencia es la superación de este suceso, pero para ello, el hombre tiene que despertar de esa realidad ilusoria que se ha ido creando alrededor.

Pero para vencer a la muerte, el hombre no se puede esconder tras una creencia religiosa que le lleva a pensar en la posibilidad de existencia futura, más allá de la muerte⁵⁵⁶. Esto es un error. Para superar esta circunstancia, el ser humano debe establecer una relación más cercana y realista con ella. Levinas con su potencial literario nos dice: *“Vencer a la muerte no es un problema de vida eterna. Vencer a la muerte significa mantener una relación con la alteridad del acontecimiento que es aún una relación personal”*⁵⁵⁷. El proceso temporal consiste en comprender el cambio de estado que se padece, desde una manera cercana y personal. Por ello, cada uno debe realizar esta operación cognoscitiva; desde el propio ser es desde donde se comprende este proceso.

Otra posibilidad que se ha ofrecido es ver la muerte como nada, es decir, no darle la importancia natural que tiene y no dar una opción de futuro, como se ha explicado que se ha hecho erróneamente. Hay seres humanos que prefieren no darle la menor relevancia a este hecho, con lo que también caen en un error ya que desvalorizan lo que significa la muerte. La posición levinasiana a este respecto fue perfectamente resumida en la “oración fúnebre” que le dedicó Derrida:

“Identificar la muerte con la nada: eso es lo que le gustaría hacer al asesino, a Caín por ejemplo, el cual, dice Emmanuel Levinas, “debería poseer de la muerte dicho

⁵⁵⁵ *“On peut dire que la tragédie, en général, n’est pas simplement la victoire du destin sur la liberté, car par la mort assumée au moment de la prétendue victoire du destin, l’individu échappe au destin”* (Levinas, Emmanuel : *Le temps...*, cit., pág. 29, trad. pág. 87).

⁵⁵⁶ El pensamiento de Levinas, pese a la profunda relación que mantiene con las tradiciones de Israel, no se puede calificar como “religioso” al menos en el sentido tradicional y salvífico: *“Sin ocultar en absoluto su enraizamiento vivo dentro de la tradición judía (bíblica y talmúdica), el pensamiento de Levinas (...), niega resueltamente toda calificación “teológica” y reivindica el rigor de una exposición meramente filosófica-fenomenológica que no tiene que recurrir a escritos ni menos a la autoridad de una tradición positivada apoyada en una supuesta “revelación” divina”* (Guibal, Francis: *Fenomenología...*, cit., pág. 212).

⁵⁵⁷ *“Vaincre la mort n’est pas un problème de vie éternelle. Vaincre la mort, c’est entretenir avec l’altérité de l’événement une relation qui doit être encore personnelle”* (Levinas, Emmanuel : *Le temps...*, cit., pág. 73, trad. pág. 125).

saber”. Pero incluso esa nada se presenta entonces como “una especie de imposibilidad” o, más concretamente, como una prohibición”⁵⁵⁸.

Pero al realizar este acto, la muerte se hace inaccesible para el propio ser humano, con lo que pierde toda vía de conocimiento para desarrollar su comprensión. Se cerraría de esta manera la propia existencia humana en una ignorancia buscada. No se puede obviar este momento; está en la naturaleza humana.

Pero para comprender mejor este acontecimiento, el ser humano, el yo, debe interpretarlo desde la perspectiva más cercana. Esta consiste en la experiencia que tiene respecto al otro. Por ello, Jacques Rolland señala:

“Y, en el tiempo así concebido, la muerte viene a inscribirse en dos ocasiones. En primer lugar, como mortalidad de los otros (...) que sería la modalidad concreta por la cual, en el sujeto, él mismo no se une al mismo, sino que se ofrece pasiva y gratuitamente al servicio del prójimo. Después con mi propia muerte, cuyo sin sentido “garantizaría”, en cierto modo, que esta pasividad no va a transformarse en actividad o que esta inquietud no va a acabar por hallar reposo: “Es mi mortalidad, mi condena a muerte, mi tiempo en el artículo de la muerte, mi muerte que no es la posibilidad de la imposibilidad sino un puro raptó, que constituye este absurdo que hace posible la gratuidad de mi responsabilidad hacia el prójimo”. ”⁵⁵⁹.

La visión de este acto en el otro, hace llegar una información muy valiosa al sujeto, ya que le muestra lo que es. La muerte del otro es la vía de comprensión que recibe el individuo de manera pasiva. Lo que requiere de su esfuerzo es la captación de su significado, ejercicio que, como se ha señalado a lo largo de este punto, cada individuo debe hacer desde sus propios medios. También se puede ver desde la muerte

⁵⁵⁸ “Identifier la mort au néant, c’est ce que voudrait faire le meurtrier. Caïn par exemple, qui, dit Emmanuel Lévinas, « devait posséder de la mort ce savoir-la ». Mais même ce néant se présente alors comme « une sorte d’impossibilité » ou plus précisément une interdiction” (Derrida, Jacques : *Adieu...*, cit., pág. 17, trad. págs. 15-16).

⁵⁵⁹ “Et, dans le temps ainsi pensé, la mort vient s’inscrire par deux fois. D’abord comme mortalité d’autrui (...), qui serait la modalité concrète par laquelle, dans le sujet, le même ne rejoint pas le même, mais s’offre passivement et gratuitement au service d’autrui. Ensuite avec ma propre mort, dont le non-sens « garantirait » en quelque façon que cette passivité ne va pas s’invertir en activité ou que cette inquiétude ne va pas finir par trouver le repos : « C’est ma mortalité, ma condamnation à mort, mon temps à l’article de la mort, ma mort qui n’est pas possibilité de l’impossibilité mais pur raptó, qui constituent cette absurdité qui rend possible la gratuité de ma responsabilité pour autrui ». ” (Rolland, Jacques en Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 269, trad. págs. 279-280).

del yo, pero esta vez es una muestra para el otro, a consecuencia de que se le muestra lo que el hombre es. Por lo tanto, la experiencia, la relación con los demás seres es un aspecto que influye al propio existente en este proceso de comprensión. Por ello, en el próximo punto se desarrollará la explicación de esta línea de pensamiento filosófico.

4) – La muerte del yo y la relación con el otro.

La relación que establece el yo con el otro es crucial para poder realizar el ejercicio de conocimiento de la muerte. Por ello, Levinas, al igual que el resto de protagonistas estudiados en esta Tesis, habla de este tema a lo largo de su obra. El ser irrepetible se encuentra inmerso en el mundo, y de ahí es de donde debe sacar dicho conocimiento. La experiencia en primera persona es algo que sólo se tiene una única vez, coincidiendo con ser la última que recibe el sujeto, por ello, la experiencia que proviene de la convivencia del día a día con el otro ayuda a cada hombre individual a percibir su esencia e intentar llegar a su comprensión.

En Levinas aparece una relación muy estrecha entre las nociones de la muerte del yo y la muerte del otro, por ello se redactará este capítulo donde se tratará de ambos conceptos. Antes de entrar en esta argumentación es importante pararse a ver qué es el otro para Levinas. Según analiza el profesor Duque:

“De acuerdo a Levinas, para acoger al otro tendríamos que considerarlo entonces, como autriu (alter huic: otro, referido a lo Otro), o sea como alguien irreductiblemente singular, pero, por poco hegelianos que seamos, no por ser un individuo concreto, sino como un existente absolutamente abstracto”⁵⁶⁰.

Ejercitarse en el conocimiento del otro es vital para cada hombre particular, por eso, la experiencia obtenida de este proceso permite que el sujeto se vaya realizando, ya que es un aspecto básico en dicha vivencia. El individuo debe fijarse en lo que es la muerte a partir de la muerte del otro, aprenderla y comprenderla desde el contexto en el

⁵⁶⁰ Duque, Félix: *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología. Heidegger/ Levinas-Hölderlin/ Celan*. Abada Editores, Madrid, 2010, pág. 26.

que se encuentra. Por ello, Levinas describe diferentes reflexiones que el hombre puede ir sacando de esta experiencia.

El conocimiento de la muerte del otro permite que el yo se vaya identificando con lo que es, es decir, con un ser humano. No es la mejor experiencia por la que va a pasar el individuo, pero es algo que le puede ir ayudando en su autorrealización. Nos encontramos en el pensamiento de Levinas:

“El morir, como morir del otro, afecta a mi identidad como Yo, tiene sentido en su ruptura del Mismo, su ruptura de mi Yo, su ruptura del Mismo en mi Yo. Con lo cual, mi relación con la muerte de los otros no es ni únicamente conocimiento de segunda mano, ni experiencia privilegiada de la muerte”⁵⁶¹.

Al ver lo que le sucede a otros, el hombre particular aprende qué le sucederá. De esta manera, su experiencia le va dando una base muy útil para el ejercicio de autocomprensión que realiza a lo largo de su vida. La identidad del individuo se va creando a partir del conocimiento de los otros, de ahí la envergadura de esa convivencia que se señalaba con anterioridad.

La forma de ver a los otros es lo que identifica al propio sujeto. El contexto en el que se desarrolla no tiene que mostrarle la preparación para la muerte porque puede que los otros no la realicen; viven alejados de ese pensamiento. La idea de comprensión debe brotar del individuo mismo, ya que su propia naturaleza es la que se lo dice, eso sí, reflejado en lo que le sucede a los otros. El hombre particular debe realizar ese ejercicio desde su propio visionado de lo que acontece a los otros, identificándose con ellos, ya que es conocedor de que posee su misma naturaleza.

De esa manera el hombre irrepetible se orienta hacia la muerte sabiéndose un ser para la muerte, al igual que, según su experiencia, ve que todos los seres humanos lo son⁵⁶². El ser humano es ser para la muerte, este es el mensaje que debe captar de dicha

⁵⁶¹ “Le mourir, comme mourir de l'autre, affecte mon identité de Moi, il est sensé dans sa rupture du Même, sa rupture de mon Moi, sa rupture du Même dans mon Moi. En quoi ma relation avec la mort d'autrui n'est ni savoir de seconde main uniquement, ni expérience privilégiée de la mort” (Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 22, trad. pág. 24).

⁵⁶² En esta relación, el ser humano individual aprende y comprende qué es la muerte para sí mismo. Pero, en concreto, su muerte, puesto que es un yo en medio de los otros, analizando un concepto que le

convivencia, de esa experiencia. Se puede leer en Levinas: *“Si la existencia es comportamiento en relación con la posibilidad de la existencia, y si es total en su existencia en relación con la posibilidad, no puede sino existir “para la muerte””*⁵⁶³. La naturaleza humana es captada en los demás. No se puede vivir aislado porque se perdería dicha posibilidad de conocer. La posibilidad humana se da en su existencia, se ve eso en la experiencia que se percibe, esto es lo que debe aprender el cada sujeto.

Por ello, el hombre debe conocer su existencia y ver las posibilidades que posee. Dicho comportamiento se capta en los otros, percibiendo qué realizan y cómo lo hacen los demás seres⁵⁶⁴. El hombre es su existencia y la debe comprender tal y como es. Pero dentro de dicha existencia, la muerte juega un papel crucial. Dice Levinas: *“La humanidad del hombre consiste en ser (...). La humanidad del hombre remite a la preocupación de la muerte en su pleno sentido. El tiempo del hombre es este sentido de “ser hasta la muerte”.*”⁵⁶⁵. La muerte esta dentro del propio existir humano. El yo percibe esa preocupación en la vivencia de los otros seres. Desde su perspectiva ve cómo cada uno le da su enfoque y los puede juzgar diciendo si son más acertados o no. Ya se explicó estos enfoques y el que apoya Levinas. Por eso, y según este autor, el hombre debe saber discernir qué debe pensar sobre este acontecimiento. Todo ser humano concreto se preocupa por la muerte, esto es algo positivo. Ahora bien, en lo que se debe acertar es en la respuesta que se da para superar dicha preocupación. Para ello, la persona concreta disfruta de su tiempo y ve que cada otro-yo dedica su vida a este suceso. Esta es la experiencia que le debe servir para aprender, viendo quiénes enfocan este tema desde una perspectiva enriquecedora y quiénes pierden el tiempo con excusas o falsas experiencias. El sujeto aprende de estas vivencias, permitiéndole sacar

determina. Con palabras de Peñalver: *“Se trata de determinar el sentido de la muerte, como muerte propia, indeducible por analogía de la muerte de los otros o anulación, a partir de la que en un código naturalista se llamaría el conocimiento instintivo de la muerte, es decir, el miedo a lo que amenaza mi ser”* (Peñalver, Patricio: *Argumento...*, cit., pág. 157).

⁵⁶³ *“Si l’existence est un comportement à l’égard de la possibilité de l’existence, et si elle est totale dans son existence à l’égard de la possibilité, elle ne peut être que pour-la-mort”* (Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 64, trad. pág. 67).

⁵⁶⁴ Este comportamiento consiste en: *“Es lo Otro mismo – el otro hombre, el prójimo y su rostro- el que suscita, produce y profundiza en lo Mismo una idea que no está a su medida, la idea de lo infinito, puesta y metida en mí como una herida que cuestiona todas mis tendencias a la identificación-asimilación-totalización”* (Guibal, Francis: *Fenomonología...*, cit., pág. 210).

⁵⁶⁵ *“L’humanité de l’homme revient à être (...). L’humanité de l’homme se rapporte au souci de la mort en son sens plein. Le temps de l’homme est ce sens d’être-à-la-mort”* (Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 69, trad. pág. 73).

provecho para su propio desarrollo. Por lo menos, es la reflexión que se percibe en este pensamiento a lo largo de la obra del filósofo.

Para realizar tal comprensión de semejante acontecimiento dentro del mundo, Levinas expone: *“Este “ser hasta la muerte” es ya la caducidad, es ya “estar al lado de las cosas” en lo cotidiano, donde existe consuelo y distracción para la muerte, donde ésta se ve como un acontecimiento que se produce en el interior del mundo”*⁵⁶⁶. La vida misma está marcada por la muerte, por esa “caducidad” como dice Levinas sobre Heidegger. Esta interpretación debe ser comprendida en primer lugar por el hombre. De esta manera, cada uno elegirá cómo vivir aceptando o no su naturaleza. También uno puede buscar algo que le distraiga de dicho acontecimiento, pero perdería parte de su ser en este caso. La muerte se le presenta al individuo como lo que es, algo que le sucederá, algo que quebrará su mundo. La experiencia del otro le mostrará al individuo que esto sucede, y qué le pasará, por eso, debe estar preparado para dicha fecha de caducidad. Además, ese mismo acontecimiento que capta el hombre específico con respecto a los otros y que le sirve para su propio desarrollo, sirve para que también los otros realicen el mismo ejercicio. Con lo que cada ser humano es responsable frente a sus congéneres de que sus actos lleven y ayuden a los demás a comprender cuál es su naturaleza. Esto muestra, a juicio del protagonista de este estudio, la gran relación que se establece entre todos los seres humanos, provocando la necesidad de los otros para el propio desarrollo. Esta es el análisis principal que muestra Levinas sobre este aspecto. Con palabras de Duque: *“La difícil libertad de Levinas obliga a que el hombre sufra, a que padezca más allá de toda pasividad la experiencia, no de abrirse, sino de ser abierto, de ser rajado de parte a parte por **autrui**, a través de la **illicité**, de esa misteriosa divinidad impersonal”*⁵⁶⁷. El yo se abre al otro, absorbe esa experiencia de manera, se puede decir, obligado al convivir con ese no-yo. El individuo aprende de esa relación con el otro porque se ve invadido de su experiencia. De esta manera, el ser humano individual percibe la vida.

Otra idea que debe captar el hombre concreto sacando la experiencia de los otros, es que no se puede controlar la muerte. Es un acontecimiento humano pero que se

⁵⁶⁶ “Enfin **cet être-à-mort** est déjà déchéance, déjà **être-auprès-des-choses** dans le quotidien où, de la mort, il a consolation, divertissement, où la mort est vue comme événement se produisant à l’intérieur du monde” (Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 62, trad. pág. 66). Levinas nos expone sobre Heidegger.

⁵⁶⁷ Duque, Félix: *Residuos de lo sagrado...*, cit., pág. 33.

presenta en el momento más insospechado fragmentándolo todo. El hombre no es el dueño de este hecho porque no tiene dominio sobre el mismo. En palabras de Levinas: *“La muerte, en cambio, anuncia un acontecimiento del que el sujeto no es dueño, un acontecimiento respecto del cual el sujeto deja de ser sujeto”*⁵⁶⁸. Este hecho hace que el propio sujeto deje de existir, marcando su identidad. Pero esta fuerza no puede ser controlada por el propio hombre. Es algo que se debe comprender mirando las vivencias que proporcionan los otros. Esto debe alejar del existente cualquier sueño o falsa ilusión de reinar sobre este suceso, comprendiendo la falsedad de los pensamientos que dicen ser capaces de ello. La muerte no se puede controlar, por ello, el hombre debe comprenderla de esta manera. Uno debe adaptarse a esta dinámica, preparándose debido a que en cualquier punto se puede presentar en la vida del ser humano particular.

El futuro del peregrino esta marcado por su caducidad; la muerte señala el sino del ser humano. Su relación con este acontecimiento es ésta. Ambos conceptos, la muerte y el yo, no se pueden dar al mismo tiempo, por cuanto el primero elimina al segundo. Por ello, es el caminante el que debe realizar su preparación, su desarrollo, antes de que este acontecer suceda. De aquí, otra vez, surge la importancia de la experiencia del otro, mostrando esta verdad al propio sujeto. Levinas nos expone con su característica forma de escribir:

*“La muerte no es jamás un presente (...) el antiguo adagio destinado a disipar el temor a la muerte (cuando eres, ella no es, y, si ella es, tú no eres) olvida sin duda toda la paradoja de la muerte, ya que oculta nuestra realación con la muerte, que es una relación única con el futuro (...). La muerte es incomprensible, (...) señala el fin de la virilidad y del heroísmo del sujeto (...). Cuando la muerte existe, yo ya no estoy (...). Morir es retornar a ese estado de irresponsabilidad, morir es convertirse en la conmoción infantil del sollozo”*⁵⁶⁹.

⁵⁶⁸ “Alors que la mort annonce un événement dont le sujet n’est pas maître, un événement par rapport auquel le sujet n’est plus sujet” (Levinas, Emmanuel : *Le temps...*, cit., pág. 57, trad. pág. 111).

⁵⁶⁹ “La mort n’est jamais un présent (...) le vieil adage destiné à dissiper la peur de la mort (quand vous l’êtes, elle ne l’est pas et, si elle l’est, vous ne l’êtes pas), elle oublie sans doute tout le paradoxe de la mort, car il cache notre relation à la mort, qui est une relation unique avec l’avenir (...). La mort est insaisissable, qu’elle marque la fin de la virilité et de l’héroïsme du sujet (...) Quand la mort est là, je ne suis plus là (...). Mourir, c’est revenir à cet état d’irresponsabilité, c’est être la secousse enfantine du sanglot” (Levinas, Emmanuel : *Le temps...*, cit., págs. 59-60, trad. págs. 112-113).

La muerte acaba con todo acontecer humano, despertando lo más natural, lo más infantil que sigue existiendo en el existente adulto. La relación que se establece con el otro hace captar este hecho porque es la única manera que posee el individuo para hacerlo⁵⁷⁰. Un ser humano no se puede basar en su propia experiencia para comprender este suceso, dado que dicho acto le sobrepasa no dejándole oportunidad de comprenderse. No se puede asistir a dicho instante desde el punto de vista de la primera persona. Esto se concibe a través del otro, ya que el ser humano se da cuenta de ello, viendo la experiencia por la que pasa ese otro. Pero, desde otra perspectiva, el problema que surge es que dicho aprendizaje sólo se basa en suposiciones obtenidas de la visualización de dicho acontecimiento en el otro. Realmente, el individuo no consigue captar su verdadero significado, su verdadero sentir, porque para ello se requeriría tener la propia experiencia. Pero a partir de lo que ve, puede concebir lo que será, puede prepararse para ese futuro. Se lee en Levinas:

*“La relación con mi propia muerte no tiene el sentido de saber o experiencia, ni siquiera como presentimiento, como presciencia. No se sabe, no se puede asistir al propio anonadamiento (...); y ello se debe, no sólo a la nada que puede darse como acontecimiento tematizable (...). Mi relación con mi muerte consiste en no saber sobre el hecho de morir, un no saber que, sin embargo, no es una ausencia de relación”*⁵⁷¹.

Pero por otro lado, escribe Levinas:

“No sólo existe el sentimiento y el conocimiento de que el sufrimiento puede aproximar a la muerte (...). La incógnita de la muerte significa que la propia relación con la

⁵⁷⁰ Con lo que la muerte para el yo, reflejada en el otro, significa: “While not denying Heidegger’s intuition that death (if viewed from a stance of the living) is the “possibility of impossibility”, Levinas argues that we witness death only as the death of the other, but even as such it escapes understanding as an absolute limit. Hence he will qualify it as a radical alterity; the same sort of alterity as that which the other human being presents me. Against these enigmas, every mode of comprehension runs aground. For this reason, Levinas insists that death is really the impossibility of (all our) possibilities. The other person is an event I can neither predict nor control” (Bergo, Bettina, “Emmanuel Levinas”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/levinas/>).

⁵⁷¹ “La relation à mon propre mourir n’a pas le sens de savoir ou d’expérience –fût-ce au sens de pressentiment, de prescience. On ne sait pas, on ne peut assister à son anéantissement (...). Et cela non pas seulement à cause du néant qui ne peut se donner comme événement thématizable (...). Ma relation avec ma mort est non-savoir sur le mourir même –non-savoir qui n’est pas cependant absence de relation” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 28, trad. pág. 30). Levinas se basa en Heidegger para explicarnos.

*muerte no puede tener lugar bajo la luz; que el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él. Podríamos decir que se trata de la relación con el misterio*⁵⁷².

Este acto es tan complejo que, a pesar de la relación que el individuo establezca con el otro, le sigue siendo desconocido. Por eso, ese sufrimiento del que habla Levinas. La comprensión de este hecho no se puede realizar de manera completa, habida cuenta de que al ser humano concreto le faltan datos para poder interpretarlo de manera correcta. Todavía sigue siendo un acontecimiento desconocido, por eso se da ese miedo, ese misterio que, por un lado atrae desde el punto de vista de conocimiento y por otro resulta temible.

La muerte para el ser humano es algo que está presente en su vida, que es su vida. Levinas lo expresa de la siguiente manera:

*“Una nada como la de la muerte, pensada rigurosamente, no está llena de vida. Es la nada absolutamente indeterminada, que no hace alusión a ningún ser, y no un caos que aspira a la forma: la muerte es muerte de alguien, y el “haber sido” de alguien no está presente en el moribundo sino en el superviviente*⁵⁷³.

El ser humano vivo lleva inscrito la muerte, por ello le afecta en cada punto presente e irrepetible de su vida. Según la interpretación de este autor, es un error no ver la muerte nada más que en ese momento último de la vida de un ser humano. En todos los individuos se encuentra presente; la vida va unida a la muerte. La experiencia del otro permite al ser humano conocer esta naturaleza, porque se le presenta en determinadas circunstancias de su vida. Ahora bien, cada uno debe realizar dicho ejercicio de aceptación que le lleve a comprender su muerte, eso sí, dentro de la muerte de los demás.

⁵⁷² “Il n’y a pas seulement le sentiment et le savoir que la souffrance peut aboutir à la mort. (...) L’inconnu de la mort signifie que la relation même avec la mort ne peut se faire dans la lumière ; que le sujet est en relation avec ce qui ne vient pas de lui. Nous pourrions dire qu’il est en relation avec le mystère” (Levinas, Emmanuel : *Le temps...*, cit., pág. 56, trad. pág. 110).

⁵⁷³ “Un néant tel que celui de la mort, rigoureusement pensé, n’est gros de rien. Il est néant absolument indéterminé qui ne fait allusion à aucun être, et non pas chaos aspirant à la forme : la mort est mort de quelqu’un et l’avoir-été de quelqu’un n’est pas porté par le mourant mais par le survivant” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 84, trad. pág. 88).

La curiosidad humana también juega un papel importante en el conocimiento. La inquietud del yo le hace fijarse y aprender del otro, y este tema también lo hace ya que es la experiencia que le permite ver a lo que se enfrentará. Los sentimientos y emociones forman parte de este conocimiento y predisponen al ser irreplicable para comprender los hechos que está observando. El hombre se ve inmerso en esta dinámica. Levinas escribe: *“Mi relación con la muerte está formada también por las repercusiones emocionales e intelectuales del conocimiento de la muerte de los demás. Pero es una relación desproporcionada respecto a toda experiencia de segunda mano”*⁵⁷⁴. Este es uno de los factores de la relación entre el yo y el no-yo, mezclada con los sentimientos que se pueden despertar entre los seres humanos. A su vez, esto provoca que en muchas ocasiones, el individuo no pueda comprender de manera adecuada, imparcial, qué significa la muerte. Por ello, la importancia, con la experiencia, de intentar captar el sentido de la muerte entre todos esos sentimientos que se despiertan en el ser humano. La muerte del otro afecta al hombre concreto, sobre todo si ese otro es un ser cercano, por lo que se siente más esa muerte. Pero esto, a su vez, es una característica de la visión la muerte del otro. El individuo se siente identificado con el otro, es parte de su propia identidad, con lo que la muerte del otro la ve también como suya. De esta manera, se le da la significación que se debe, porque no deja de basarse en los sentimientos humanos. En palabras de Levinas:

*“La muerte del otro que muere me afecta en mi propia identidad como responsable, identidad no substancial, no simple coherencia de los diversos actos de identificación, sino formada por la responsabilidad inefable. El hecho de que me vea afectado por la muerte del otro constituye mi relación con su muerte”*⁵⁷⁵.

Un ser humano se hace a partir de su relación con los demás, con lo que la muerte del otro forma parte de él mismo. Es una experiencia que se marca en la persona de cada uno, de ahí la trascendencia como naturaleza humana. El hombre se siente responsable de sus congéneres cercanos, por eso la muerte de dichas personas le causan

⁵⁷⁴ “Ma relation avec la mort est aussi faite de la répercussion émotionnelle et intellectuelle du savoir de la mort des autres. Mais cette relation est disproportionnée par rapport à toute expérience de seconde main” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 18, trad. pág. 21). Levinas comenta sobre Heidegger.

⁵⁷⁵ “La mort d’outri qui meurt m’affecte dans mon identité même de moi responsable-identité non substantielle, non pas simple cohérence des divers actes d’identification, mais faite d’indicible responsabilité. C’est cela, mon affection par la mort d’outri, ma relation avec sa mort” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 21, trad. pág. 23).

una huella en su propia identidad. El ser humano específico se va formando a partir del otro, y la muerte de ese otro es un capítulo irrepitible en la formación del propio del individuo⁵⁷⁶. Si no fuera así, tal vez, ese ser no valoraría tanto como se debe lo que es la muerte.

El ser concreto capta del otro su muerte, pero solo lo que ve, a no ser que repare más en lo que significa, cosa menos común en el ser humano. Ahora bien, cuando esto sucede se da el caso de identificación con ese otro, ya que cada trasmundano se ve inmerso en un mar de emociones que le hacen concebir la muerte del otro de una manera más significativa. Levinas nos hace reflexionar con las siguientes palabras:

“El saber puro (=lo vivido, la coincidencia) no conserva, de la muerte del prójimo, más que las apariencias externas de un proceso (...) en el que termina alguien que, hasta ahora, podía expresarse (...). Es una relación puramente emocional, que mueve con una emoción no producida por la repercusión, en nuestra sensibilidad y nuestro intelecto, de un saber previo. Es una emoción, un movimiento, una inquietud en lo desconocido”⁵⁷⁷.

Lo que se puede conocer es visto desde la apariencia, desde la distancia a la que se le coloca el yo de dicho acontecimiento para intentar no caer en el mismo. La muerte es el cese de ese otro que se conoce, que se escuchaba, ahora desaparece, haciendo comprender al individuo que eso mismo le sucederá a él. La mayoría de los seres humanos no avanza más allá de la pura captación objetiva de un suceso tomado en su externalidad. Para intentar superar esto, Levinas habla de la relación que se establece, en ocasiones, de índole emocional entre los seres humanos. Esto es lo que provoca que, en este caso, ese ser humano delimitado en él otorgue otro sentido a lo surgido en dicho acontecimiento. El significado que obtiene es distinto en este caso, ya que la sensibilidad y el intelecto del hombre particular le hace dar otro enfoque a esa muerte.

⁵⁷⁶ La muerte del otro hace que el yo entienda qué es este acontecimiento en el que se encuentra inmerso. De esta manera, el hombre reflexiona sobre este hecho dentro de esa convivencia: *“El tiempo pensado a partir de la trascendencia y del infinito es el que refiere a lo absolutamente Otro. Tiempo que es relación de trascendencia: relación con los otros que se da en el erotismo, en la fecundidad, a partir de la muerte”* (Rabinovich, Silvana: *La huella...*, cit., pág. 232).

⁵⁷⁷ *“Le pur savoir (= vécu, coïncidence) ne retient de la mort d'autrui que les apparences extérieures d'un processus (...) où finit quelqu'un qui jusqu'alors s'exprimait. (...) Rapport purement émotionnel, émuant d'une émotion qui n'est pas faite de la répercussion, sur notre sensibilité et notre intellect, d'un savoir préalable. C'est une émotion, un mouvement, une inquiétude dans l'inconnu”* (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 25-26, trad. pág. 27).

El individuo se da cuenta de lo que es a través de la muerte del otro, pero hablando de otro más cercano. De esta manera, se puede estudiar o comprender este significado. La mayoría de las muertes que rodean al hombre no llegan a significar nada en especial. Ahora bien, la muerte de los otros y cercanos le hace comprender lo que significa este hecho.

Hablando sobre estos últimos conceptos explicados, Jacques Rolland escribe:

*“El encuentro con la muerte, por el contrario, es una relación con algo que no procede, en absoluto, de nosotros. Así, la muerte denuncia la “pasividad del sujeto”, al mismo tiempo que “anuncia un acontecimiento cuyo amo no es el sujeto, un acontecimiento respecto al cual el sujeto deja de ser sujeto”. En ese sentido, la muerte se suele denominar misterio (...) por ese término se entiende “algo” (...) que no puede ser poseído, no puede ser comprendido, no puede ser aprehendido, ni siquiera en la anticipación. Así, la relación con el misterio o la incógnita de la muerte es la relación con el otro”*⁵⁷⁸.

La importancia de la relación con el otro es que éste le muestra un acontecimiento al sujeto que no es suyo, de momento. En dicha acción le pone ante dos posibilidades mostrándole cual es su futuro. Primero, el individuo elige no hacer caso a estos avisos y considera la muerte como algo que está lejos y carente de significado para el propio ser humano. Por ello, decide vivir de manera inconsciente. Pero, por otro lado, le puede hacerse dar cuenta de que la muerte, aunque sea suya, no le pertenece, porque el existente no la elige, le viene dada. En este caso, el individuo se verá ante la necesidad de hacer algo para superar ese miedo; la espontaneidad de la muerte es algo que se hace presente cada día irreplicable. La muerte es un misterio, como dice este filósofo, porque el hombre se da cuenta de la imposibilidad de poseer dicho término, e, incluso, de la dificultad que conlleva entenderlo. Es una ardua tarea a la que tiene que hacer frente, algo que tiene que hacer de manera anticipada antes de que llegue ese instante, pero con la incertidumbre de si lo conseguirá, debido a que desconoce el punto

⁵⁷⁸ “La rencontre de la mort est au contraire relation avec ce qui en aucune manière ne vient de nous. Ainsi la mort dénonce-t-elle la « passivité du sujet », en même temps qu’elle « annonce un événement dont le sujet n’est plus sujet ». En ce sens, la mort peut être dite mystère (...), si par ce terme on entend « quelque chose » (...), qui ne peut être possédé, ne peut être compris, ne peut être saisi, serait-ce dans la seule anticipation. Par là, la relation avec le mystère ou l’inconnu de la mort est relation avec l’autre” (Rolland, Jacques en *Epílogo en Dieu...*, cit., pág. 262, trad. pág. 272).

en el que se hará presente. Esto es otra muestra de la dificultad que conlleva esta idea. De esta manera, la creación del ser humano concreto conlleva una necesidad de convivencia con el otro. Le ayuda a comprender esta acción dentro del camino del propio peregrino.

Sobre la relación que el hombre concreto establece con el otro, Jacques Rolland interpreta que:

““Esta situación –escribe Levinas- es una relación con el prójimo, el frente a frente con el prójimo, el encuentro con un rostro que, al mismo tiempo, da y despoja al prójimo”. Y esta situación (...) permite pasar del futuro al tiempo, en el que presente y futuro pueden y deben mantener una relación”⁵⁷⁹.

La muerte del otro, según Rolland, sitúa al existente en el tiempo, en su tiempo⁵⁸⁰, proyectando su futuro en su presente. Esta es la categoría de esta relación. Si no se diera, el individuo perdería la noción de futuro, y lo que es más importante, desconocería su futuro. La muerte del otro transmite la muerte al yo, le hace situarse en lo que sucederá desde su presente, con lo que le ayuda a desarrollarse de manera coherente. El hombre propio precisa recibir esa información, viendo la relación que se da entre su presente y su futuro. La conexión es necesaria. El sujeto debe comprenderla para entenderse a sí mismo. El hecho de desarrollarse en una sociedad da al individuo lo que necesita de cara a prepararse su futuro y mentalizarse de lo que sucederá. De esta manera, puede reflexionar sobre este acontecimiento, intentándole dar significado y asentándole como base para el resto de su vida. Hasta tal punto que la muerte del otro afecta al mismo existente. Duque interpreta sobre el protagonista de este capítulo: *“En Levinas, por el contrario, es la muerte del otro la que me incumbe y ello, primero como tentación de darle muerte, según se refleja en la terrible historia del primer homicidio,*

⁵⁷⁹ “ « Cette situation, écrit Levinas, c’est la relation avec autrui, le face-à-face avec autrui, la rencontre avec un visage qui, à la fois, donne et dérobe ». Et cette situation (...) permet de passer du seul avenir au temps lui-même, où présent et avenir peuvent et doivent entretenir une relation ” (Rolland, Jacques en *Epílogo en Dieu...*, cit., pág. 263, trad. pág. 273).

⁵⁸⁰ Levinas tiene su propia idea de lo que significa el tiempo para el ser humano, una idea cuya trascendencia no ha escapado a numerosos intérpretes: *“Una original interpretación del tiempo, a saber, como aplazamiento o suspensión de la muerte, como (...) “ser contra la muerte”.*” (Peñalver, Patricio: *Argumento...*, cit., pág. 150). Este autor explica cómo Levinas retoma la idea de Heidegger de ser para la muerte, para hablar de este “ser contra la muerte”, puesto que es algo que lleva inscrito. El hombre se sitúa frente a la muerte de una manera muy distinta a como lo interpreta Heidegger. De ahí sea la filosofía existencialista de Levinas diferente a lo planteado en el pensamiento heideggeriano.

el de Caín”⁵⁸¹. La muerte del otro está en las propias manos del yo, como se ha observado en múltiples ejemplos en la vida humana. El individuo aprende de la muerte del otro, puesto que la siente muy cercana, e, incluso, puede llegar a convertirse en el brazo ejecutor.

Esta muerte del otro es la anticipación de la muerte del individuo. El otro, en su más puro acto, le hace partícipe al hombre irrepetible de lo que será. Parece como si no fuera con él, pero realmente es algo que estrecha más la relación entre los seres humanos. El sujeto participa de la muerte del otro, le acompaña, por lo menos en su sentido. La muerte es un fenómeno social⁵⁸², y en ese instante es cuando el hombre se hace consciente de lo que es. El individuo se hace responsable de la muerte del otro, sobre todo si es alguien cercano. El ser humano particular debe responder socialmente de la muerte del otro, y esto le sirve para ver lo que será su muerte. Es una preparación para la muerte propia. A nadie le gusta morir solo, por eso, uno se rodea de individuos queridos. Y en esos sucesos más naturales, a uno le gustaría estar rodeado de sus seres más cercanos. Por eso, el individuo acompaña al otro en esos instantes, ya que a él también le gustaría que los otros le acompañasen en su muerte. Esta es la responsabilidad que se le pide a cada uno, y los diferentes ritos que acompañan este hecho constituyen la respuesta social a la demanda del moribundo. El otro solicita esa presencia, igual que el que da en ese momento también la demandará. Por eso, la muerte es un acontecimiento social, por lo menos, se le da ese matiz visual de cara a los demás seres humanos. Levinas escribe:

“Como si, ignorada por el otro a quien concierne en la desnudez de su rostro, la muerte “tuviese que ver conmigo” antes de su confrontación conmigo, antes de ser la muerte que me hace perder a mí mismo el rostro. La muerte de otro hombre me acusa y me cuestiona como si yo, merced a mi eventual indiferencia, me convirtiese en cómplice de esa muerte invisible para el otro que está expuesto a ella; y como si, incluso antes de ser invocado en cuanto tal, tuviese que responder de esa muerte del otro, como si estuviese obligado a no dejar al otro en su soledad mortal. Y ahí, precisamente en esa

⁵⁸¹ Duque, Félix: *Residuos de lo sagrado...*, cit., pág. 29.

⁵⁸² La continuidad de la sociedad es lo que queda después de la muerte de uno, ya que el individuo se encuentra inmerso en la corriente continua de nacimientos-defunciones. Esta es una idea que aparece en el pensamiento de Levinas: *“Levinas sostiene, como critica Bergson (...) e incluso Sartre (...), que hablar del tiempo a partir de un sujeto solo, de una duración puramente personal, es imposible. Aun la muerte – “propia”- tiene que ver con el mundo y los otros que me preexisten y que continúan existiendo después de mi muerte”* (Rabinovich, Silvana: *La huella...*, cit., pág. 239).

apelación a mi responsabilidad respecto del rostro que me señala, que me llama, que me reclama, en ese cuestionamiento, el otro es mi prójimo”⁵⁸³.

La responsabilidad hacia el otro hace que el sujeto se construya también. Este es el juego social, y el juego de la muerte, que se establece entre los diferentes seres humanos. Y es algo que se debe vivir, con lo que se tiene que vivir. No es una pesadumbre, sino algo que ayuda a construirse. Este es el matiz positivo de la naturaleza humana que plantea Levinas, y también de la convivencia con el resto de seres humanos. La relación que el viviente establece con sus congéneres es de vital importancia, ya que le aclaran cuál es su naturaleza y lo que realmente significa. Este es el ejercicio que cada individuo debe realizar a lo largo de su vida. La muerte sólo se puede entender desde la mirada de la muerte del otro, desde la visión social de este acontecimiento. Por ello, no se debería ocultar este hecho, habida cuenta de que es la experiencia, y se podría decir única, que el individuo necesita para poder realizarse como ser humano. La vida en sociedad le transmite y le enseña esta mentalidad, que debe ir desarrollando a lo largo de su existencia, antes de que la muerte, como ha descubierto, corte su condición vital.

La relación que el hombre individual establece con el otro es su futuro, o mejor dicho, su conciencia de lo que será su futuro. El individuo se ve reflejado en el hoy del otro, en la muerte del otro. Esta es la base de dicha relación. Una vez más, Jacques Rolland ha sabido precisar este aspecto: *“El futuro es el otro. La relación con el futuro es la verdadera relación con el otro”*⁵⁸⁴. Es en ese punto cuando el ser humano concreto capta su esencia. Es la visión de su esencia, de su naturaleza y esto le debe hacer reflexionar sobre su existencia; se está viendo a sí mismo. La muerte del otro refleja la propia muerte. La idea se capta a partir de esa experiencia vital que se tiene, y no sólo una vez, sino que es algo que el caminante se encuentra en diversas ocasiones a lo largo de su existencia, dándole diversas oportunidades para poder reflexionar sobre este hecho.

⁵⁸³ “*Commo si, ignorée d'autrui que déjà, dans la nudité de son visage, elle concerne, elle « me regardait » avant sa confrontation avec moi, avant d'être la mort qui me dévisage moi-même. La mort de l'autre homme me met en cause et en question comme si, de cette mort invisible à l'autre qui s'y expose, je devenais, de par mon éventuelle indifférence, le complice ; et comme si, avant même que de lui être voué moi-même, j'avais à répondre de cette mort de l'autre, et à ne pas laisser autrui seul à sa solitude mortelle. C'est précisément dans ce rappel de ma responsabilité par le visage qui m'assigne, qui me demande, qui me réclame, c'est dans cette mise en question qu'autrui est prochain*” (Levinas, Emmanuel : *Entre nous...*, cit., pág.167, trad. pág.175).

⁵⁸⁴ “*L'avenir, c'est l'autre. La relation avec l'avenir, c'est la relation même avec l'autre*” (Rolland, Jacques en *Epílogo en Dieu...*, cit., pág. 262, trad. pág. 272).

Levinas propone que se realice este proceso, que el hombre se dé cuenta de su entorno y vea lo que es la muerte a partir de la experiencia del otro⁵⁸⁵. El ser humano determinado se construye a partir de este momento, por ello no se puede obviar este tipo de experiencias irrepetibles para el individuo. Así se aprende la muerte. Y de esta forma, uno se da cuenta de lo relevante que es prepararse para este acontecimiento, aceptando la muerte como algo que sucederá y como algo que es natural en el hombre mismo.

De esa manera, dentro de la relación del yo con el otro, cada ser humano se conoce a sí mismo. Esa relación está cargada de relaciones humanas, pero todas son válidas para completar la experiencia vital de cada hombre. Un individuo se puede encontrar solo en el mundo, a pesar de las personas que le rodean. Pero en ese segundo es cuando se da cuenta de que comparte algo con esos otros: la muerte. Algo que le transmiten, pese a que pueda haber momentos complicados en esa relación, pese a que ese acontecimiento sea trágico y lleno de sufrimiento para uno mismo. Pero la experiencia de perder a alguien, de vivir la muerte del otro, ayuda al hombre particular en su proceso de construcción. Un hombre se puede encontrar solo, pero realmente no es así, ya que ese contacto con el otro le permite conocer. La relación con el otro le puede dar situaciones de tristeza y pena, incluso ese sino mortal, si dicha muerte es de un ser muy cercano, provoca mayor sufrimiento, pero es un proceso, como explica Lévinas, que ayuda a cada uno, por eso ha de vivirse. Se debe obtener algo positivo de esa experiencia, y eso es el aprendizaje de lo que cada ser humano es. La muerte une a los seres humanos, les hace a todos iguales⁵⁸⁶, como ya se ha comentado en otras ocasiones. Y esta es una concepción básica en el pensamiento de Levinas, por cuanto marca la línea de que todos los seres humanos comparten la misma naturaleza, siendo su temporalidad. Levinas escribe: *“Sólo un ser que haya alcanzado la exasperación de su*

⁵⁸⁵ Tanto la percepción como la gestión de la muerte y de cuanto le rodea son, inevitablemente, fenómenos sociales, que se insertan en la dinámica social continúa a lo largo del tiempo: *“Ni siquiera la muerte escapa a la relación social, es el otro (...) el que nos entierra, el que vive ese momento de nuestra muerte y puede dar testimonio”* (Rabinovich, Silvana: *La huella...*, cit., pág. 238).

⁵⁸⁶ Les hace ver que esta operación les hace pasar a todos del ser al no ser, sin ninguna distinción: *“La muerte, comprendida a partir del lenguaje y la observación de la muerte del otro, designa la interrupción de esos movimientos y la reducción de una persona a algo descomponible: una inmovilización. No hay transformación, sino anonadamiento, fin de un ser, cesación de esos movimientos que eras otros tantos signos (...). La muerte aparece como el paso del ser al dejar de ser, entendido como el resultado de una operación lógica: la negación”* (*“Le mourir, compris à partir du langage et de l’observation du mourir de l’autre homme, comme un arrêt de ces mouvements et la réduction de quelqu’un à quelque chose de décomposable –une immobilisation. Il n’y a pas transformation, mais anéantissement, fin d’un être, arrêt de ces mouvements qui étaient autant de signes (...). La mort apparaît comme passage de l’être au ne-plus-être entendu comme résultat d’une opération logique: négation”*). Lévinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág 18, trad, págs, 19-20).

soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con el otro”⁵⁸⁷.

Dentro de esa relación con el otro, los lazos más cercanos que se pueden establecer es tratar con otros que pertenecen a su familia. El nexo aumenta, se hace más fuerte y, por consiguiente, la muerte del otro se carga aún más de significado. Este es un factor a tener en cuenta y que también sirve de experiencia al propio sujeto para su proceso de formación. Sobre ello, dice Levinas: *“La familia aleja del muerto esta acción deshonorosa de los deseos inconscientes y la esencia abstracta, sustituye con su acción las de ellos, y une al familiar con el vientre de la tierra, la individualidad elemental imperecedera”*⁵⁸⁸. La familia se encarga de honrar al moribundo en su muerte. Los familiares despiden al muerto, pero sabiendo que pueden ser ellos. En este punto, se da un cúmulo de sentimientos enorme, ya que se junta el cariño y afecto de los familiares hacia el difunto y el esclarecimiento que obtienen estos últimos de que lo mismo les sucederá a ellos. Pero la experiencia de ver que ellos también tendrán un recuerdo y un cariño por parte de los otros, parece que tranquiliza la conciencia de cada uno. Esto es algo que preocupa al ser humano, ya que todos quieren tener alguien que les acompañe en esta circunstancia. Parece que con el sentimiento mutuo y la acción de todos en este terrible momento, la muerte pierde parte de ese sentimiento de horror que despierta en los seres humanos. Por eso, la relación con el otro cercano, con la familia, ayuda a superar este miedo, ya que el individuo parece tranquilizarse al percibir la idea de que alguien se ocupará de él cuando haya muerto. Es otra mentalidad, que puede completar a lo dicho a lo largo de estas líneas, que hace que la persona se acepte a sí misma. Participando en estos rituales familiares parece que se siente más aliviado de cara al acto en que él será el protagonista. El ritual de enterrar al muerto parece que es acto, por parte de la familia, de devolver al muerto a su lugar natural.

Todos estos rituales conllevan algo y significan diversas cosas, como ya se explicó en la parte introductoria de esta Tesis. Todos llevan inscrito la misma noción de

⁵⁸⁷ “Seul un être arrivé à la crispation de sa solitude par la souffrance et à la relation avec la mort, se place sur un terrain où la relation avec l’autre devient possible” (Levinas, Emmanuel : *Le temps...*, cit., pág. 64, trad. pág. 117).

⁵⁸⁸ “La famille écarte du mort cette opération déshonorante des désirs inconscients et de l’essence abstraite, pose sa propre opération à la place des leurs, et unit le parent au sein de la terre, à l’individualité élémentaire impérissable” (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág. 101, trad. pág. 105).

superación de la muerte y aceptación de la misma. Y, como ya se recordó, dependen de la cultura a la que pertenezca el moribundo.

Además, todos esos rituales dejan un vestigio del fallecido, haciendo que se guarde una relación póstuma entre muerto y vivientes. Por ejemplo, a la hora de enterrar al muerto, se deja una lápida que será visitada por sus familiares, como recuerdo de aquel. Esto es fundamental, ya que el moribundo parece aceptar mejor la muerte si sabe que no será olvidado. Parece que el mayor miedo del individuo no es la muerte, sino el olvido⁵⁸⁹. Levinas dice: *“Las exequias transforman al muerto en recuerdo vivo; los vivos tienen así una relación con el muerto y están determinados, a su vez, por ese recuerdo”*⁵⁹⁰. Con los rituales se deja un vestigio del muerto que intenta conservarle de alguna manera en vida. El recuerdo es la base de todos estos rituales, y parece que el yo se tranquiliza cuando tiene constancia, a partir de los otros, de que esto le sucederá a él mismo.

Por lo tanto, y terminando con esta parte, el existente es algo que se va construyendo y que va tomando conciencia de la vida y de la muerte a partir de lo que vive. Y esto se aprende del contacto con los demás seres humanos. Todo aquello que es uno se construye a partir de la relación con los demás. Y en dicha construcción, meditar sobre la muerte es un punto crucial en la vida de cada ser humano. La experiencia del otro le permite al ser humano concreto percibirla, y hacerla suya. Este desarrollo humano se debe hacer durante el periodo vital de cada individuo. El conocimiento que debe captar es que la muerte es igual para todos, por eso, si le sucede al otro igual le pasará a él. Además, la muerte es el acto irrepetible que a todos los hombres trata igual, con lo que perderse en creencias alejadas de esta realidad provoca el olvido del ser. El individuo se ve mezclado y unido al todo, y es la muerte quien hace posible ese proceso, dentro de la naturaleza humana. El individuo lo percibe en su vida, y de esta manera se conoce, conociendo a los demás seres humanos. De ahí la importancia que tiene para Levinas el contacto y la convivencia con los demás seres humanos. El hombre comparte la misma naturaleza y ésta se capta a partir de la experiencia del otro. La vida cotidiana

⁵⁸⁹ Parece que todo esto conlleva una connotación griega, cuando estos temían más al olvido de sus nombres en la historia que a la muerte misma. Pero vista desde el patrón estudiado en estas líneas, esta idea griega conlleva la superación del miedo a la muerte, puesto que se busca algo más allá de la misma.

⁵⁹⁰ *“Les obsèques transforment le mort en souvenir vivant ; les vivants ont ainsi un rapport avec le mort et sont déterminés à leur tour par le souvenir”* (Levinas, Emmanuel : *Dieu...*, cit., pág.104, trad. pág. 108).

le sitúa al yo en esta verdad, haciéndole percibir lo que es, al igual que todos. La experiencia del otro le hace comprender al hombre particular que todos los seres humanos son temporales, que esta es su naturaleza, no pudiendo escapar de ella. Por ello, la experiencia del otro ayuda al individuo en la preparación que debe hacer para este suceso. Concluyendo con esta concepción en palabras de Levinas:

“Es verdad que el yo se conoce reflejado por toda la realidad que ha constituido o en la que ha colaborado; se conoce, pues, a partir de una realidad conceptual. Pero si esta realidad conceptual agotase su ser, el hombre vivo no diferiría del hombre muerto. La generalización es la muerte. Introduce al yo en la generalidad y le disuelve en ella. La singularidad insustituible del yo remite a su vida”⁵⁹¹.

⁵⁹¹ “Le moi se connaît, certes, comme reflété par toute la réalité objective qu’il a constituée ou à laquelle il a collaboré ; il se connaît donc à partir d’une réalité conceptuelle. Mais si cette réalité conceptuelle épuisait son être, l’homme vivant ne différerait pas de l’homme mort. La généralisation, c’est la mort. Elle fait entrer le moi et le dissout dans la généralité de son oeuvre. La singularité irremplaçable du moi tient à sa vie” (Levinas, Emmanuel : *Entre nous...*, cit., pág. 39, trad. pág. 40).

CONCLUSIÓN

En esta última parte de la Tesis se van a mostrar las relaciones encontradas en las obras de Camus, Levinas, Blanchot y Derrida sobre el significado de la muerte, línea de investigación de este trabajo. En los capítulos anteriores se ha detallado la visión que cada protagonista de esta Tesis tiene sobre este concepto y la importancia que, a juicio de cada uno, tiene para el ser humano. Ahora se van a relacionar estas ideas habida cuenta de que se han encontrado directrices parecidas a la hora de valorar este concepto.

Lo común a estos autores es que se trata de escritores franceses⁵⁹² cuya experiencia vital y cuyo trabajo filosófico se desarrolló a lo largo del siglo XX, con todas las connotaciones que cabe atribuir a esa determinación cronológica. Se les podría introducir dentro del movimiento existencialista, aunque en algún caso se podría discutir si exactamente es así. Lo importante es que todos estos filósofos, por lo menos, coquetean con las directrices de esta corriente de pensamiento. Pero la elección de estos filósofos se justifica porque son los cuatro que mejor ilustran la concepción de la muerte que se investiga en esta Tesis. En las páginas dedicadas en la Introducción al existencialismo se mencionó a los pensadores más representativos de esta corriente de pensamiento, estos son, Heidegger y Sartre, pero son autores que hablan más en general sobre la existencia del hombre concreto. Camus, Derrida, Blanchot y Levinas, y muy en especial el primero, son cuatro filósofos que hablan más directamente de la muerte; cada uno, obviamente, lo hace a su manera, pero parece difícil negar en todos ellos la muerte juega un papel básico. Lo que aquí importa ahora es mostrar qué tipo de relación puede establecerse entre los puntos de vista sostenido por estos pensadores.

Diremos, en primer lugar que esa relación que pretendemos clarificar es ante todo en algunos casos una relación de estrecha amistad. Puesto que, prueba de ello son las obras en las que alguno de ellos homenajea o explica el pensamiento de otro de los protagonistas de este estudio, como es el caso de Derrida y Levinas⁵⁹³. La amistad se

⁵⁹² Levinas no lo es de nacimiento, ya que nace en Lituania, pero irá a Francia a vivir de muy joven e, incluso, recibirá la nacionalidad francesa. Camus nace en Argelia, es francés aunque nacido fuera de territorio europeo.

⁵⁹³ Sobre esto, explica Manuel Garrido en el prólogo del libro de Bennington: *“Suele trazarse un paralelo entre Derrida y Levinas, que propugna superar la clausura del pensamiento griego en la mismidad o*

deja ver en las líneas de estas obras. La admiración se delata a la hora de leer estos textos. También Derrida ofrece diversas explicaciones e interpretaciones de los textos de Blanchot⁵⁹⁴, ya que sus reflexiones sobre la muerte siguen las mismas líneas. Por ello, se cree que esta relación es merecedora de una visión detenida de ella.

Como ya se comentó, las obras señaladas son aquellas en las que mejor aparece desarrollado este concepto, utilizando otras a modo de apoyo secundario. No se puede negar que Camus es el autor que más líneas dedica a la muerte, debido a que parte de sus obras filosófico-literarias se basan en este concepto, resultando un entramado de situaciones que hacen reflexionar al lector sobre esta cuestión. Es lo que pretende Camus, y da diferentes enfoques a la noción de la muerte para que el lector pueda ir interpretando y creando su propia mentalidad de lo que es la muerte. Por ello, a consecuencia de la extensión de citas que se pueden seleccionar de los textos de Camus, el capítulo dedicado a este pensador tiene una extensión mayor que el resto. Se considera que omitir y resumir esa parte sería dejar líneas trascendentales que aparecen en la obra de Camus, perdiendo información muy sustancial para el lector de esta Tesis. En Blanchot⁵⁹⁵ también se encuentra esa parte filosófica-literaria, pero la extensión de su obra es menor. Después, tanto en Levinas como en Derrida⁵⁹⁶, los textos utilizados dejan de lado la literatura para abordar esta cuestión desde el ensayo filosófico. Por esta circunstancia, se consideró interesante abordar la reflexión de la muerte desde estos filósofos para ver las diferentes perspectivas que presentan, resultando, después de este estudio, que la base del concepto es la misma, e incluso se amplía y se despliega de uno a otro. La riqueza literaria de estos eruditos hace que sus novelas tengan un trasfondo filosófico y más divulgativo, dado que su intención es hacer llegar esa filosofía a un

identidad del ser con la fundamental alteridad o apertura al Otro que distingue el pensamiento judío (Garrido, Manuel: *Introducción a Bennington, Geoffrey: Jacques...*, cit., pág. 17).

⁵⁹⁴ Clark explica: *"Indeed, most aspects of Derrida's work find what seem to be close analogues or precedents in Blanchot's work, though in fact the relation is far more complex than that"* (Clark, Timothy: *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida's notion and practice of literature*. Cambridge University Press, Nueva York, 1992, pág. 64).

⁵⁹⁵ Derrida ha interpretado la obra de Blanchot, puesto que tienen líneas en común: *"Escatológico, sí, el pensamiento de Derrida es el pensamiento de lo último, tanto, y por eso mismo, como lo es de aquello innominado que vendrá después de cada último. Es lo que le permite, con mayor derecho, ser un pensador afirmativo, el pensador del sí, y leer 'La folie du jour' de Blanchot, y a Blanchot mismo, como un exaltador de la vida"* (Cragnolini, Mónica: *Por amor...*, cit., pág. 90).

⁵⁹⁶ En relación a Derrida y Levinas: *"Si Derrida cumple con alguna función histórica, ésta consiste en haber vuelto a Levinas más o menos comprensible para nosotros"* (Cragnolini, Mónica: *Por amor...*, cit., pág. 239).

público mayoritario. Se ha intentado separar el valor de esos textos como novelas y su valor filosófico, porque este último es el que realmente interesaba a esta Tesis doctoral.

La dificultad a la hora de abordar este estudio ha sido encontrar fuentes secundarias sobre la relación entre estos autores y este concepto abordado en esta Tesis. Sobre ellos se encuentra mucha bibliografía, pero no son demasiadas líneas las que interpreten el pensamiento filosófico sobre la muerte en ellos. Por ello, se ha preferido para desarrollar esta relación entre ellos, apoyarse directamente en sus obras originales, utilizando la bibliografía secundaria para dar un mayor rigor científico a esta explicación. La interpretación directa, ayudada de fuentes secundarias, ha permitido comprobar esta relación lineal entre ellos, que se había visto con anterioridad al trabajar las obras de estos pensadores.

1) - La esencia mortal humana.

Para empezar a centrarse en la directriz de esta Tesis, se va a partir del filósofo básico en la misma, pues es el primero que se estudió y sirvió para establecer vínculos con el resto de protagonistas. Ya se explicó lo que significaba la muerte para Camus, mostrando que uno de los conceptos que él introduce como cruciales en su planteamiento es “el absurdo”. Para no llevar a equívocos se concretará lo dicho en su momento sobre este concepto, eso sí, llevándolo a su relación directa con el concepto de muerte que se establece en la obra camusiana. Blanchot lo expresa de la siguiente manera:

“El malentendido comenzará con la palabra absurdo (...). El absurdo es lo que se ve cuando uno se da la vuelta, pero más precisamente es el movimiento de darse la vuelta: la mirada atrás (...) la vuelta que viola la prohibición y que toca entonces lo imposible, pues esa vuelta no es un poder (...). Volverse es la pasión del pensamiento”⁵⁹⁷.

⁵⁹⁷ “Le malentendu commencera avec le mot absurde (...). L’absurde, c’est ce que l’on voit lorsqu’on se retourne, mais plus précisément c’est le mouvement de se retourner: le regard en arrière (...), le retournement qui viole l’interdit et qui touche alors à l’impossible, car ce retournement n’est pas un pouvoir (...). Se retourner est la passion de la pensée” (Blanchot, Maurice: *L’amitié...*, cit., págs. 216-217, trad. pág. 177).

Absurdo es una palabra que hay que entender de manera completa para poder interpretar de manera riguroso la obra de Camus. Una falaz interpretación llevará a un vago entendimiento de la filosofía camusiana. Por ello, es recomendable, antes de leer a Camus, intentar comprender este concepto. Blanchot lo interpreta, como gran conocedor de la obra de Camus. El absurdo lo relaciona con darse la vuelta, pero más concretamente con la mirada atrás. Algo fuera de lo común, poco normal, saltándose el guión social establecido, de ahí que Blanchot subraye su carácter de reveldía, su desafío a la prohibición. Camus rompe con ese tabú sobre el concepto de “muerte”, su obra habla abiertamente de este término y de la significación para la naturaleza humana⁵⁹⁸. Se atreve a ello y defiende su propósito con argumentos muy bien contruidos. Hasta tal punto es relevante este concepto, esta acción fuera de lo corriente que, según Blanchot, Camus lo coloca como “la pasión del pensamiento”. Pasión es aquello que lleva al ser humano a realizar una acción de gran fuerza, de gran potencia, movido por los sentimientos más humanos. Realizar esta “mirada atrás”, pensar, comprender y aceptar conceptos como la muerte lleva al ser humano propio a lo más puro que tiene, a lo verdadero que posee: su vida. Ya se explicó el proceso que establece Camus en el cual, el hombre para vivir realmente debe aceptar la muerte y después, y gracias a esa aceptación, es capaz de vivir realmente su vida, una vida pasional. Ahí es donde radicaba la libertad del hombre absurdo.

En un punto posterior de su presentación, Blanchot desarrolla con fría lucidez las ambiguas implicaciones de este concepto:

*“El absurdo como felicidad, es decir, la relación misteriosa de esos dos movimientos, la unidad de su diferencia, el enigma de la sencillez que nos da la felicidad en la presencia del absurdo y el absurdo en la aprehensión de la felicidad, pero por otra parte nos quita uno en otro, abocándonos a la pasión sin fin del imposible presente”*⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ La muerte en la obra de Camus se puede explicar de la siguiente manera: “Si la muerte es, como hemos tratado de demostrar, el factor determinante de la condición humana (entendida ésta como circunstancia) tanto en su dimensión metafísica como en su dimensión histórica (en ésta bajo la forma de crimen legitimizado), la rebelión contra tal condición, que en su esencia es rechazo de la muerte, debe aceptar y reconocer, en su verdad, esa determinación” (Pérez, Ana Rosa / Ziri6n, Antonio: *La muerte...*, cit., pág. 207). Esta idea fue explicada a lo largo del capítulo dedicado a este autor.

⁵⁹⁹ “*L’absurde comme bonheur, c’est-à-dire le rapport mystérieux de ces deux mouvements, l’unité de leur différence, l’énigme de la simplicité qui nous donne le bonheur dans la présence de l’absurde et l’absurde dans la saisie du bonheur, mais aussi bien nous retire l’un dans l’autre, nous vouant à la passion sans fin de l’impossible présent*” (Blanchot, Maurice: *L’amitié...*, cit., pág. 218, trad. pág. 178).

Ese absurdo, que el hombre llegue a ese nivel y se convierta en hombre absurdo, es aquello que le dará realmente la felicidad, porque, como aparece dentro del pensamiento de Blanchot, lleva a vivir pasionalmente puesto que ese individuo ha aceptado y superado el miedo a la muerte. Ese concepto sitúa al ser humano en el tiempo en el “imposible presente”, el cual carece de futuro, o por lo menos, de seguridad del futuro; no se sabe si ese presente será el final de la vida mortal del ser humano. El absurdo sitúa al ser humano en esa dinámica de la vida, donde la muerte es algo que hace vivir, pero a la vez, termina con la misma vida. Blanchot se deja influir por esta mentalidad y aparece en sus obras situando al lector ante acontecimientos donde el personaje está a punto de morir, por ejemplo, fusilado, pero no es así, con lo que una nueva vida, un nuevo presente se abre ante él, cargado de un significado distinto:

“En su lugar, no trataré de analizar ese sentimiento de ligereza. Quizás él era súbitamente invencible. Muerto-inmortal. Quizás el éxtasis. Más bien el sentimiento de compasión por la humanidad sufriente, la dicha de no ser inmortal ni eterno. Desde entonces, él estuvo ligado a la muerte, por una amistad subrepticia”⁶⁰⁰.

En ese punto es donde el ser concreto se convierte en hombre absurdo, mirando atrás, mirando al momento de la muerte y creando una vida presente con incertidumbre de futuro, pero cargándose de una dinámica muy diferente a la que había vivido hasta ese instante.

Sobre ello, en la obra de Camus se puede leer: *“Lo absurdo impone la muerte, es preciso dar a ese problema prioridad sobre los otros, al margen de todos los métodos de pensamiento y de los juegos del espíritu desinteresado”⁶⁰¹*. Ese pensamiento captado por el hombre le permite ver lo que es la muerte. El absurdo sitúa al individuo frente a la muerte, mirando aquello que es y eso que ha significado, realmente, a lo largo de su vida. Por ello, es prioritario, a juicio de Camus, para el ser humano, y por eso intenta

⁶⁰⁰ “A sa place, je ne chercherai pas à analyser ce sentiment de légèreté. Il était peut-être tout à coup invincible. Mort – immortel. Peut-être l’extase. Plutôt le sentiment de compassion pour l’humanité souffrante, le bonheur de n’être pas immortel ni éternel. Désormais, il fut lié à la mort, par une amitié subreptice” (Blanchot, Maurice: *L’instante...*, cit., págs. 10-11, trad. págs. 20).

⁶⁰¹ “L’absurde commande-t-il la mort, il faut donner à ce problème le pas sur les autres, en dehors de toutes les méthodes de pensée et des jeux de l’esprit désintéressé” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., págs. 23-24, trad. pag. 19).

llevar a término una reflexión implacable sobre lo que es para el hombre. Blanchot también quiere mostrar esta relevancia:

“Permanecía, sin embargo, del momento en que el fusilamiento no era más que una espera, el sentimiento de ligereza que yo no sabría traducir: ¿liberado de la vida? ¿el infinito se abre? Ni felicidad, ni infelicidad. Ni la ausencia del temor, y quizás ya el paso más allá. Yo sé, imagino que este sentimiento inanalizable cambió lo que le quedaba de existencia. Como si la muerte fuera de él no pudiese desde entonces más que chocar con la muerte en él. “Estoy vivo. No, estás muerto”.”⁶⁰²

El hombre despertado por esa experiencia, enfrenta a partir de entonces su condición mortal. Su vida nace de la muerte, los dos autores parecen estar de acuerdo en esta idea, en vista de que se entrevé que la muerte es la condición humana. Por eso, el hombre debe despertar ante ella, para vivir realmente. El personaje de Blanchot, después de esa huida en el último instante del fusilamiento, hace ver que dentro de su ser algo ha cambiado. Su relación con la muerte y con la vida no es la misma. Ha despertado, se ha salido de lo establecido socialmente, por eso su vida, ahora, es distinta. En Camus nos encontramos la misma situación con Mersault en *L'étranger*, enfrentándose a su condena a muerte. Su pensamiento cambia cuando sabe que va a morir, aunque en este caso, al conocer la fecha de su muerte, su pensamiento se hace más profundo. En ese momento, el hombre capta su libertad. En el caso de Blanchot, su protagonista la disfrutará después de ese hecho de conciencia temporal que ha percibido. Pero con Mersault, Camus lleva a la situación de agobio ya que el hombre conocedor de su libertad no puede llevarla a cabo ya que está encarcelado. También lo muestra con el personaje de Zagreus en *La muerte feliz*, llevándole hasta el deseo del suicidio. Su razón: no poder disfrutar su vida.

Con ello, estos dos filósofos coinciden en señalar la naturaleza efímera del ser humano. Por lo tanto, el paso que debe dar el hombre es comprenderla, para así vivir. Esta es una experiencia que cada ser humano debe conocer y entender. Y es un proceso

⁶⁰² “Demeurait cependant, au moment où la fusillade n'était plus qu'en attente, le sentiment de légèreté que je ne saurais traduire : libéré de la vie ? L'infini qui s'ouvre ? Ni bonheur, ni malheur. Ni l'absence de crainte et peut-être déjà le pas au-delà. Je sais, j'imagine que ce sentiment inanalysable changea ce qui lui restait d'existence. Comme si la mort hors de lui ne pouvait désormais que se heurter à la mort en lui. « Je suis vivant. Non, tu es mort ».” (Blanchot, Maurice: *L'instance...*, cit., págs. 16-17, trad. págs. 24-25).

que requiere su preparación. Las obras de estos pensadores intentan hacer que el lector reflexione sobre esta circunstancia enmascarada y la lleve a cabo. Según Blanchot: “*El hombre sólo la conoce (la muerte) porque es hombre, y sólo es hombre porque él es la muerte en devenir*”⁶⁰³. El ser humano debe aceptar su propia naturaleza, no negarla. Su condición fugaz es lo que a uno le hace humano. Es algo natural y, por lo tanto, se debe ver de esta manera. El hombre es muerte; pero, como dice Blanchot, es, propiamente, “muerte en devenir”, muerte que no sólo habrá de llegar sino que en realidad está llegando a cada instante. El ser humano desconoce cual será, exactamente, dicho instante. De ahí que para los protagonistas analizados en estas páginas no parezca quedar más salida digna que la trágica. Esto es, aferrarse sin ilusiones a un presente perpetuamente amenazado. Ahí es donde radica la tesis fundamental de estos filósofos, que orientan todos sus esfuerzos artísticos e intelectuales a hacer partícipe de ella al lector. Las obras más literarias de Camus y Blanchot acercan al lector a estos casos para hacer que se ponga en el lugar de los personajes y vea que, aunque no sea un condenado a muerte judicialmente o alguien a punto de ser fusilado, la condena a muerte pende sobre todo ser humano. Y no sólo por haber cometido un crimen –y quizá en esto resida lo más trágico- por el puro echo de ser lo que es: un hombre⁶⁰⁴.

Esta reflexión también se encuentra en Levinas. El hombre, como por lo demás todas las cosas, está abocado a la muerte es una concepción común que no deja de recoger en sus obras: “*Existe una imagen corriente del tiempo en la que la muerte aparece como **final** de la duración de un ser en el flujo ininterrumpido del tiempo. La muerte es la destrucción de la cosa*”⁶⁰⁵. Levinas sentencia de manera tajante con esa última frase. Este es el mensaje que lanza al lector. El hombre es algo destruible, y de hecho, será destruido, pero por algo suyo, por algo que le pertenece dado que está en su propia naturaleza⁶⁰⁶. Su tiempo terminará y esto es lo que debe comprender. Vivir su

⁶⁰³ “*L’homme ne la connaît que parce qu’il est homme, et il n’est homme que parce qu’il est la mort en devenir*” (Blanchot, Maurice: *La part...*, cit., pág. 324, trad. pág. 298).

⁶⁰⁴ Salvo que el hecho de ser un hombre sea ya considerado un delito.

⁶⁰⁵ “*Il y a une image courante du temps au sein de laquelle la mort apparaît comme fin de la durée d’un être dans le flux ininterrompu du temps. La mort est alors destruction de chose*” (Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 43, trad. pág. 46).

⁶⁰⁶ Esto es algo que recuerda al célebre discurso de Segismundo:

“*¡Ay mísero de mí! ¡Ay infelice!*

Apurar, cielos, pretendo,

ya que me tratáis así,

qué delito cometí

contra vosotros naciendo;

tiempo condicionado por el final, pero sin que esto prive de libertad al propio ser humano, puesto que es eso lo que le permitirá vivir realmente. Ya que, sigue desarrollando Levinas: *“La muerte no es, entonces, el final de una duración compuesta de días y noches, sino una posibilidad siempre abierta”*⁶⁰⁷. Esa es la posibilidad que se abre al mismo ser humano. Hay que alejarse de esa concepción, creada y mantenida por ciertas tradiciones, en la que la vida se ve como una sucesión de años con un final no pensado, ya que es el mayor horror para el hombre. Se convierte en tema tabú, habida cuenta de que es aquello que angustia si se piensa. Levinas, al igual que el resto de protagonistas estudiados en esta Tesis, hablan de una muerte que hace posible la vida, la vida como tiene que ser vivida, llena de libertad y pasión humana. No se puede reprimir lo más humano que es la pasión y, por lo tanto, no se puede obviar por el miedo que causa aquello de lo que nace y que, también, pertenece a la propia naturaleza humana: la muerte. Este es el pensamiento lanzado al lector, la posibilidad abierta que deja esa vía nacida de la misma muerte. El enfoque que dan ellos sobre la muerte es muy distinto a muchos otros autores, sobre todo, contemporáneos suyos, dándole esa importancia y hablando de manera tan directa con ese enfoque.

Derrida también comparte ese pensamiento natural de la muerte y de posibilidad que abre a la vida: *“La vida es supervivencia. En su sentido corriente, sobrevivir significa seguir viviendo, pero también vivir después de la muerte”*⁶⁰⁸. No se puede interpretar de una manera trascendental pensando en una vida espiritual más allá de la muerte. Ya se señaló y se explicó el ateísmo de estos pensadores en la parte de la introducción que versa sobre el existencialismo y a lo largo de los capítulos dedicados a ellos. La opinión que defiende Derrida es esa posibilidad de vivir después de comprender y aceptar la muerte. La obra de Derrida también se basa en este planteamiento de superación del miedo a la muerte bajo el argumento de verla como algo dentro de la propia naturaleza humana. El ser humano vive cada día, o más bien,

*aunque si nací, ya entiendo
qué delito he cometido:
bastante causa he tenido
vuestra justicia y rigor,
pues el delito mayor
del hombre es haber nacido”*

(De la Barca, Calderón: *La vida es sueño*. Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1955, Escena segunda, págs. 6-7)

⁶⁰⁷ “La mort n’est pas alors la finition d’une durée faite de jours et de nuits, mais une possibilité toujours ouverte” (Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 58, trad. pág. 61).

⁶⁰⁸ “La vie est survie. Survivre au sens courant veut dire continuer à vivre, mais aussi vivre après la mort” (Derrida, Jacques: *Apprendre...*, cit., pág. 26, trad. pág. 24).

debe vivir al día, porque entiende que la muerte es el acontecimiento supremo, proveniente de su naturaleza, que hará que esa vida desaparezca. La vida y la muerte son conceptos contrarios pero, a la vez, necesarios el uno para el otro, y para el propio ser humano, ya que se relacionan de manera sustancial.

Blanchot habla de la muerte como cesación de la vida, algo que impregna de miedo al ser humano y le golpea dentro de su cotidianeidad. Con palabras suyas:

*“Mientras vivo, soy un hombre mortal, pero cuando muero, al cesar de ser un hombre, cesa también de ser mortal, no soy capaz de morir, y la muerte que se anuncia me horroriza, porque la veo tal y como es: no ya muerto, sino imposibilidad de morir”*⁶⁰⁹.

Esto es lo que es el ser humano, un hombre vivo cuya esencia es su muerte, por eso desaparece esa mortalidad cuando aparece la misma muerte. Cuando ya se ha dado este acontecimiento, el hombre ya no es tal; ha perdido su esencia. Ya no puede morir a consecuencia de que ya está muerto. Con lo que el hombre se horroriza ante esta situación, debido a que la consumación de la muerte conlleva la pérdida de su identidad, ya que su naturaleza se cumple. Y esto es lo único que marca qué es el hombre. Por ello, la comprensión de este hecho trae ese sentimiento, al principio negativo de repulsa y de miedo, ante el futuro que a uno le concierne. Esto es lo que siente el ser humano en ese punto cercano a la muerte. Es un rechazo, que incluso puede serlo de sí mismo, ya que se da cuenta de su caducidad. La experiencia trae a cada individuo esta iluminación y esto es el paso decisivo para comprender realmente lo que es la humanidad.

Esa idea también la comparte Camus, quien aclara cómo la muerte es lo único seguro en la vida humana y, por lo tanto, lo más humano que se da para el ser humano. La comprensión de la muerte, de la certeza de la muerte es lo que a cada individuo le acerca a lo que es como ser temporal. Y esto es lo único que, según este él, debe importar a cada hombre, habida cuenta de que lo que haya después no le concierne, no lo conoce y, por ello, no puede creer en falsas realidades a juicio de Camus. Este autor señala apoyando esta concepción que: *“La muerte está ahí como única realidad.*

⁶⁰⁹ “*Tant que je vis, je suis un homme mortel, mais, quand je meurs, cessant d’être un homme, je cesse aussi d’être mortel, je ne suis plus capable de mourir, et la mort qui s’annonce me fait horreur, parce que je la vois telle qu’elle est : non plus mort, mais impossibilité de mourir*” (Blanchot, Maurice: *La part...*, cit., pág. 325, trad. pág. 298).

Después de ella la suerte está echada”⁶¹⁰. La experiencia aprendida por cada hombre le hace ver la auténtica realidad de su naturaleza, es más, se podría decir que esta experiencia le trasmite la verdad absoluta y única de lo que significa ser un ser humano. Esta certeza permite comprender las constricciones inexorable de la vida humana y, por ello, el ser humano debe enfrentarse a esta situación para luego poder construir, de la forma que prefiera, su vida.

Como se está señalando a lo largo de estas líneas, los cuatro autores coinciden en señalar que la auténtica naturaleza humana es su condición perecedera, por lo tanto, la muerte es la única certeza que el individuo debe conocer; es suya. La vida nace de la muerte, en el sentido de que la comprensión y conocimiento de la muerte hace que el ser humano dé significado a su vida. Cada pensador lo expresa a su manera, pero el mensaje es el mismo. Hasta tal punto que Blanchot señala: *“La muerte desemboca en el ser; tal es la esperanza y tal es la tarea del hombre, porque la propia nada ayuda a hacer el mundo, la nada es creadora del mundo en el hombre que trabaja y que comprende”*⁶¹¹. La comprensión de la muerte hace ser, es decir, provoca que la existencia realmente tenga sentido y se pueda consumir de manera máxima. La muerte hace que la vida se dé tal y como debe ser, por eso el ejercicio de reflexión sobre el significado de la muerte es crucial para el ser humano. Esta es, como dice Blanchot “la esperanza y la tarea del hombre”. Esto a lo que debe dedicar esa vida, a esa comprensión, para que su vida sea realmente libre y sea suya. La muerte crea el mundo, al hombre, en el sentido de que le despierta de toda falsa ilusión de trascendencia. La experiencia de la muerte debe hacer que el individuo cobre conciencia de lo que es y de lo que debe hacer, basándose en su condición. Primero, el individuo tiene que realizar ese trabajo complicado de enfrentarse a la muerte, para luego vivir en el sentido pleno. Y siguiendo con este enfoque, Blanchot escribe:

“Morir es una pura insignificancia, acontecimiento sin realidad concreta, que ha perdido todo el valor de drama personal e interior, puesto que hay ya interior. Es el

⁶¹⁰ “*La mort est là comme seule réalité. Après elle, les jeux sont faits*” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 82, trad. pág. 76).

⁶¹¹ “*La mort aboutit à l'être : tel est l'espoir et telle est la tâche de l'homme, car le néant même aide à faire le monde, le néant est créature du monde en l'homme qui travaille et comprend*” (Blanchot, Maurice: *La part...*, cit., pág. 331, trad. pág. 303). Cita, en parte, ya utilizada en el capítulo correspondiente a este autor.

momento en que Muero significa para mí que muero una banalidad que no hay que tener en cuenta”⁶¹².

Es decir, en el instante en que se sabe qué es la muerte, la importancia que se le debe dar al acto en sí es trivial, dado que se comprende que es algo natural. Ese miedo desaparece, ya que el individuo entiende su normalidad, su naturalidad. Con lo que, el proceso de reflexión, aparte de traer ese despertar a la vida, también quita ese miedo a la muerte; se comprende desde su naturaleza. El valor que tradicionalmente se le da a la muerte se pierde viendo que es algo inherente al hombre. Esto, expresado en palabras de Blanchot, es el pensamiento que se quiere señalar en esta Tesis y que comparten los cuatro protagonistas que se han estudiado. Y esto es lo que quieren transmitir dentro de su pensamiento. Una forma de ver la muerte muy distinta de esa concepción tradicional de ocultamiento del acontecimiento y de miedo hacia ella, tanto el propio acto como una simple reflexión sobre ella. Ahora estos filósofos hablan abiertamente de la naturalidad de la muerte, mostrando una nueva reflexión que cambia el concepto de la muerte para el hombre contemporáneo.

En cambio, la tradición ha preferido dar connotaciones muy distintas a lo que es la muerte. Derrida dice:

“Lo que es así dado en el temblor, como el temblor mismo del espanto, no es otra cosa que la muerte, una nueva significación de la muerte, una nueva aprehensión de la muerte, una nueva manera de darse (la) muerte: la diferencia entre el platonismo y el cristianismo sería ante todo “un vuelco ante el rostro de la muerte y de la muerte eterna, que vive de angustia y esperanza en la más estrecha alianza, que tiembla junto a la conciencia del pecado y, con todo su ser, se ofrece en sacrificio al arrepentimiento”.”⁶¹³

⁶¹² “Mourir est pure insignifiance, événement sans réalité concrète, qui a perdu toute valeur de drame personnel et intérieur, car il n’y a plus d’intérieur. C’est le moment où Je meurs signifie pour moi qui meurs une banalité dont il n’y a pas à tenir compte” (Blanchot, Maurice: *La part...*, cit., pág. 310, trad. pág. 286).

⁶¹³ “Ce qui est ainsi donné dans le tremblement, comme le tremblement même de l’effroi, ce n’est rien d’autre que la mort, une nouvelle signification de la mort, une nouvelle appréhension de la mort, une nouvelle manière de se donner la mort : la différence entre le platonisme et le christianisme, ce serait avant tout « un revirement devant la face de la mort et de la mort éternelle, qui vit d’angoisse et d’espérance dans l’alliance la plus étroite, tremble auprès de la conscience du péché et s’offre de tout son être en sacrifice au repentir ».” (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., pág. 52, trad. pág. 43).

Esta es la concepción transmitida y aprendida de la tradición. La muerte inmersa en la angustia ante ese acontecimiento, sin conocer lo que será después, destructora de la vida y, por lo tanto, encargada de dar miedo al hombre puesto que perderá aquello máspreciado. Y para superar este miedo, esta angustia, la tradición ha dado una esperanza al hombre para que pueda soportar el peso de la muerte. Desde el platonismo, pasando por el cristianismo, se ha dado un más allá de la muerte, del cual podrá disfrutar el individuo que lo merezca. De esta manera, ante esta seguridad creída, el hombre era capaz de sobrevivir sin tener ese miedo a la muerte. La respuesta otorgada por la tradición ha evitado la reflexión del hombre sobre la muerte, debido a que se han dado respuestas fáciles y basadas en creencias sobre el acontecer después de ese momento. Por ello, angustia por el qué será y esperanza por ese mismo será se han juntado en las diferentes concepciones tradicionales. A ello se han sumado conceptos como el pecado, el cual aleja, supuestamente, de esa salvación. Algo que sirve para marcar la conducta de las personas, con lo que la libertad en la vida se pierde. Entre otras cosas, porque, a pesar de pecar, se da una posibilidad, y ésta es el arrepentirse, con lo que se vuelve a la misma dinámica marcada por una serie de mandatos de aquellos que desean controlar la moral y la libertad humana. Los protagonistas estudiados en esta Tesis intentan salir de ese concepto tradicional oponiéndose a él. Ya se ha comentado anteriormente y se explicó en los apartados correspondientes los argumentos en contra de la religión que dan estos cuatro filósofos. Romper con la tradición es lo que pretenden dándole un enfoque nuevo a la cuestión de la muerte para el ser humano.

Una de las verdades que intentan transmitir estos pensadores es la complejidad de la muerte para el ser humano, en el sentido de que conlleva significados adversos. Esta es la tragedia de la muerte y que, en los protagonistas estudiados en esta Tesis, aparece como algo que trae algo positivo a la vida del individuo y, a la vez, algo negativo por cuanto que la muerte es la cesación de la misma vida. Es la lucha de contrarios que se da en la conciencia humana en el despertar hacia este acontecimiento. Esto lo expresa Levinas en estas líneas:

“La muerte es la inmovilización de la movilidad del rostro que, por adelantado, reniega de la muerte; es la lucha entre el discurso y su negación (...), una lucha en la que la muerte confirma su poder negativo (...). La muerte es, al mismo tiempo, curación e impotencia; ambigüedad que señala, quizá, una dimensión de sentido

*distinta de aquella en la que la muerte se concibe como alternativa ser/no ser. Ambigüedad: enigma*⁶¹⁴.

El ser humano, como ya se ha dicho, no acepta en principio la muerte. Cuando empieza a preguntarse por su verdadero significado le supone un sacrificio poder aceptarla. No es una tarea fácil, a consecuencia de que la muerte despierta en el individuo miedo, pánico. Y se prefiere adoptar esa postura tradicional alejada de la realidad mortal. Las palabras que utiliza Levinas para expresar este primer paso de aceptación son “curación e impotencia”. Curación en el sentido de despertar, de aceptación y, por lo tanto, posibilidad real de dar significado a la vida. Pero, a la vez, ese ser humano se ve impotente ante la fuerza de la muerte. Eso es algo que le vencerá en un determinado instante. Falta de futuro se podría decir que da la muerte, pero para superarla hay que dar ese paso explicado anteriormente: vivir pasionalmente el día a día. Ese primer estado, así lo muestran estos creadores de pensamiento y se ve en las líneas escritas por Levinas, conlleva un esfuerzo de ánimo bastante considerable. Por eso, la preparación para la muerte es un proceso largo y de gran esfuerzo para el hombre fugaz. Pero una vez superado ese primer paso, el hombre concibe la vida desde una perspectiva más pura. Sigue desarrollando Levinas un poco más adelante:

*“Al exponerse a la posibilidad más propia se proyecta, en el poder morir, el sentido en el que se proyectará todo proyecto: el por-venir. Así, sin recurrir a las nociones cuantitativas del tiempo, se perfilan el futuro y una idea originaria del tiempo más propiamente tiempo que el tiempo cotidiano”*⁶¹⁵.

Esta es la nueva concepción del ser humano pleno. Verse mortal conlleva que el individuo se comprende a sí mismo, entiende su naturaleza y eso es lo que le hace libre y capaz de realizar proyectos con un significado muy distinto a los realizados con anterioridad. El “por-venir” se ve tal y como es, como una posibilidad, como la

⁶¹⁴ “La mort est immobilisation de la mobilité du visage qui d’avance renie la mort ; elle est lutte entre le discours et sa négation (...), lutte où la mort confirme sa puissance négative (...). La mort est à la fois guérison et impuissance ; ambiguïté qui indique peut-être une autre dimension de sens que celle où la mort est pensée dans l’alternative être/ne-pas-être. Ambiguïté : énigme” (Levinas, Emmanuel: Dieu..., cit., págs. 22-23, trad. pág. 25).

⁶¹⁵ “C’est en encourageant la possibilité la plus propre que dans le pouvoir mourir se projette le sens où tout projet se projetera : l’à-venir. Ainsi, sans recours aux notions quantitatives du temps, se dessinent l’avenir et une notion originariaire du temps plus proprement temps que le temps quotidien” (Levinas, Emmanuel: Dieu..., cit., pág. 66, trad. pág. 70).

posibilidad humana, viendo su límite temporal. Por eso el significado que el hombre dará a dicho por-venir, esta vez, es mucho más auténtico que lo realizado antes. Ya no se fija en la medición del tiempo, en los días que vienen. Se olvida de ese tiempo ordinario que rige el día a día de los demás hombres efímeros, para centrarse en su tiempo, que coincide con el tiempo de otros, pero que tiene una característica única, es su tiempo, del que sólo él puede tomar conciencia. De ahí parte esa libertad de realizarse y, desde ese punto, los seres humanos tienen que llegar a hacerlo.

Esta reflexión también se encuentra en Blanchot:

“¿No es la muerte el cumplimiento de la libertad, es decir, el momento más rico de significado? Pero también ella no es (la muerte) sólo el lugar vacío de esa libertad, la manifestación del hecho de que una libertad así es todavía abstracta, ideal (literaria), indigencia y trivialidad”⁶¹⁶.

Ese punto en que el hombre se hace partícipe de su naturaleza, la comprende, le da la libertad, pero una libertad por hacer. No se crea sola, es solo el primer paso. Ahora el individuo tiene que llevarla a cabo. Esa posibilidad es la que el ser humano puede disfrutar, como un don paradójico concebido por la muerte. El proyecto se debe crear de manera individual, dado que la libertad dada tiene ese cariz. Cada hombre debe realizarla, no dejarla pasar porque si no todo el proceso realizado se perdería.

Por lo tanto, vemos el valor tan importante que el concepto de muerte adquiere en el pensamiento de Camus, Levinas, Blanchot y Derrida. Hasta tal punto que cada uno de ellos le otorga un mismo significado pero expresado desde su perspectiva y su forma de escribir. Derrida escribe sobre Levinas:

“Emmanuel Levinas define varias veces la muerte, la muerte con la que “nos encontramos” “en el rostro del otro”, como no-respuesta: “ella es la sin-respuesta”, dice. Y, en otro lugar: “Hay ahí un fin al que siempre tiende la ambigüedad de una

⁶¹⁶ “La mort n’est-elle pas l’accomplissement de la liberté, c’est-à-dire le moment de signification le plus riche ? Mais elle n’est aussi que le point vide de cette liberté, la manifestation de ce fait qu’une telle liberté est encore abstraite, idéale (littéraire), indigence et platitude” (Blanchot, Maurice: *La part...*, cit., pág. 310, trad. pág. 285).

*partida sin retorno, de un fallecimiento, pero asimismo la de un escándalo (“¿es posible que esté muerto?”) de no-respuesta y de mi responsabilidad”.*⁶¹⁷

La experiencia es la que le muestra al individuo la muerte. En otro apartado de esta conclusión tratará de precisarse la importancia del otro para la comprensión por parte del yo de lo que es la muerte. La muerte se muestra al hombre como cierta, como algo que parece, al principio, que no tiene respuesta. Pero es la responsabilidad del individuo la que hace que eso sea así o, más bien, que su búsqueda de alguna explicación, algún sentido a su quehacer en el mundo parezca desembocar en el vacío. La obra de Levinas gira entorno a las ambigüedades y peligros inscritos en ese proceso. Derrida sigue la idea de ese devenir que sufre cada humano en su proceso vital. Cada uno “nos encontramos”, puesto que cada ser realiza este proceso. No se comparte, sino que se coincide, es decir, cada hombre lo realiza a la vez que otros, pero no se puede cambiar por el del otro, ya que cada ser humano concreto tiene el suyo. Ese acontecer, ese aprender es el primer paso para la comprensión de la naturaleza del mismo ser humano. Ese es el fin, el hombre se da cuenta que su naturaleza tiene fin, lo aprende del otro. Llega un punto en que la cesación de la vida se hace definitiva, es algo inherente a la esencia humana. Por eso, y sigue hablando Derrida sobre el pensamiento levinasiano: *“El a-Dios atestigua la demasía de un infinito de sentido, el plus-de-sentido hasta el infinito, sin duda, pero, si puedo decirlo, en la hora de la muerte. Y de una muerte que ya no hay que considerar bajo la alternativa del ser y la nada”*⁶¹⁸. Derrida escribe este texto titulado *Adiós a Emmanuel Levinas*, donde reflexiona sobre esa palabra: “adiós”. Un término crucial dentro del pensamiento de Levinas. El adiós aparece con la muerte, en el momento definitivo, es la última palabra que el individuo puede pronunciar en vida, habida cuenta de que después desaparece lo conocido. “A-Dios” a eso de lo que se tiene experiencia, para que se produzca la verdadera naturaleza, para que se dé en todo su sentido. Pero ampliando este término, Derrida expone en su obra:

⁶¹⁷ “Emmanuel Lévinas définit à plusieurs reprises la mort, la mort que « nous reconstruis » « dans le visage d'autrui », comme non-réponse ; « elle est le sans-réponse », dit-il. Ailleurs : « Il y a là une fin qui a toujours l'ambiguïté d'un départ sans retour, d'un décès, mais aussi d'un scandale (« est-il possible qu'il soit mort ? ») de non réponse et de ma responsabilité » (Derrida, Jacques : *Adieu...*, cit., págs. 16-17, trad. pág. 15).

⁶¹⁸ “Le surplus d'un infini de sens, le plus-de-sens à l'infini, l'a-Dieu en témoigne, sans doute, mais, si je puis dire, à l'heure de la mort. Et d'une mort qu'il ne faut plus approcher selon l'alternative de l'être et du néant” (Derrida, Jacques: *Adieu...*, cit., pág. 207, trad. pág. 152).

*“Supongo que adiós puede significar al menos tres cosas: 1) El saludo o la bendición dada (...). 2) El saludo o la bendición dada en el momento de separarse, de dejarse, a veces para siempre (...): sin retorno aquí abajo, en el momento de la muerte. 3) El a-dios, el para Dios o el ante Dios ante todo y en toda relación con el otro, en todo otro adiós”*⁶¹⁹.

Adiós es esa palabra que se usa como fórmula de cortesía entre los seres humanos sin reparar realmente en lo que significa. Se utiliza muy trivialmente con esa intención como explica en el primer significado. Pero también se le puede dar un sentido más profundo y que esa fórmula de cortesía se convierta en una despedida definitiva, en un alejarse del otro para siempre, es decir, en una muerte que lleva al individuo a dejar de existir. Por ello, sólo se puede pronunciar, con este sentido, el cual defiende Levinas, en el acontecimiento irreplicable de la muerte. Ahí es donde cobra totalmente su sentido. Ya no hay retorno, no hay vuelta atrás ni posibilidad de volver a ver al otro, por lo tanto, la despedida definitiva se hace con ese “adiós”. Pero un adiós⁶²⁰ que, incluso en sentido más metafísico, sigue siendo cesación, despedida definitiva incluso, para el creyente, ante el mismísimo Dios. El partir, el alejarse, el separarse de aquello que es el otro, del no-yo, del cual el ente individual perderá ya toda experiencia. La muerte significa ese fin, al que todo ser humano se verá abocado. Esta es la finalidad que persigue Levinas con estas líneas. Ese es el fin humano, por ello, no se puede negar. Un proceso vital que padece el hombre, porque: *“Recordemos, no obstante, que Lévinas define el primer fenómeno de la muerte como lo “sin-respuesta” en un pasaje donde declara que “la intencionalidad no es el secreto de lo humano”.*”⁶²¹ La muerte es el fin, porque después no hay nada, a consecuencia de que la muerte es la misma nada.

Concluyendo este apartado, se puede establecer que en Camus, Levinas, Blanchot y Derrida hay una base común, la cual consiste en señalar que la esencia del

⁶¹⁹ *“Je suppose qu’adieu peut signifier au moins trois choses : 1) Le salut ou la bénédiction (...). 2) Le salut ou la bénédiction donnée au moment de se séparer, et de se quitter, parfois pour toujours (...) : sans retour ici-bas, au moment de la mort. 3) L’adieu, le pour Dieu ou le devant Dieu avant tout et en tout rapport à l’autre, en tout autre adieu.”* (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., págs. 71-72, trad. pág. 59).

⁶²⁰ En la obra de Levinas, este término se interpreta como: *“El futuro – y la muerte – es lo otro, o dicho de otro modo “a-dios”. “A-dios” que alude a una separación, literalmente significa dirigirse hacia el infinito, es decir, la apertura a la exterioridad, imposibilidad de cierre”* (Rabinovich, Silvana: *La huella...*, cit., pág. 241).

⁶²¹ *“Rappelons toutefois que Lévinas définit le premier phénomène de la mort comme le « sans-réponse » dans un passage où il déclare que « l’intentionnalité n’est pas le secret de l’humain ».*” (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., pág. 71, trad. pág. 58).

ser humano consiste en ser mortal y, por ello, la muerte es lo más significativo que acontece en la vida humana, dado que la dota de sentido. Estos autores utilizan sus obras para expresarlo y mostrar cómo acontece en la vida mundana. Como define Blanchot, resumiendo toda esta tesis directriz:

“Mi lenguaje no mata a nadie. Pero si esa mujer realmente no fuera capaz de morir, si no estuviera en cada momento de su vida amenazada de muerte, ligada y unida a ella por un vínculo de esencia, no podría consumir yo esta negación ideal, este asesinato diferido que es mi lenguaje”⁶²².

Se puede hablar de la muerte, por cuanto que la muerte se da en la vida humana, hasta tal punto que el hombre tiene “un vínculo de esencia” con ella. Esta es la tesis, expresada por Blanchot, que preside el pensamiento de los cuatro protagonistas analizados en esta Tesis doctoral. La esencia temporal humana como la noción básica dentro del pensamiento de ellos. La literatura juega con ello, ya que el creador del texto lo hace con sus personajes, al igual que sucede en el mundo real, cuando la muerte es la que juega con los hombres. ¿Cómo lo hace? Dando significado a su opuesto, esto es, a la vida misma. La tradición ha alejado estos dos conceptos cuando resulta que van muy unidos. La lucha que se establece entre estos dos contrarios y que el pensamiento tradicional ha decantado hacia el estudio de la vida, por lo que, en verdad, según Camus, Blanchot, Levinas y Derrida, hay que decantarlo hacia el estudio de la muerte, para así dotar de auténtico sentido a la vida. La muerte es la base de la vida, debido a que es la naturaleza humana, por ello, hay que hablar de ella para llegar a aceptarla y verla tal y como es.

Estos pensadores utilizan la literatura⁶²³ para mostrar esta dinámica de la vida-muerte. Levinas, interpretando la obra de Blanchot desde su propio pensamiento, decreta que:

⁶²² “*Mon langage ne tue personne. Mais, si cette femme n’était pas réellement capable de mourir, si elle n’était pas à chaque moment de sa vie menacée de la mort, liée et unie à elle par un lien d’essence, je ne pourrais pas accomplir cette négation idéale, cet assassinat différé qu’est mon langage*” (Blanchot, Maurice: *La part...*, cit., pág. 313, trad. pág. 288).

⁶²³ En mayor medida Blanchot y Camus.

“La obra literaria nos aproxima a la muerte, pues la muerte es ese murmullo interminable del ser que la obra hace murmurar. En la muerte, como en la obra, el orden regular se invierte, puesto que el poder lleva ahí a lo que no puede asumirse”⁶²⁴.

Lo que no se puede asumir, de manera directa, sin un proceso de preparación, es la muerte. Estos filósofos enfrentan de manera plena al lector con la muerte para que se sobresalte al ver lo que realmente significa la muerte para la vida. Las circunstancias que rodean a los personajes les hacen enfrentarse de manera directa con la muerte, les somete a una situación límite para obligarles a realizar la reflexión sobre la muerte. Esto es lo que intentan transmitir al lector, para que también lo realice de forma radical. Es el caso de Mersault en Camus o de Abraham en Derrida. Situaciones límite que llevan al lector a pensar la muerte y que le encaminan a comprenderla como lo más natural del ser humano, después de todo el proceso que se ha explicado a lo largo de este apartado. De esta manera, estos amantes de la sabiduría intentan transmitir al lector de sus obras que la esencia del ser humano es la muerte.

2) - El yo mortal.

Después de hablar sobre esa condición efímera como naturaleza humana, el siguiente elemento ha destacar en estas conclusiones es comprender esa interpretación filosófica desde el punto de vista particular. La existencia individual es la encargada de percibir esa naturaleza como suya. Tanto Levinas como Camus, Derrida y Blanchot resaltan ese papel individual en este proceso, a consecuencia de que es el primer paso para la admisión de la inminencia de la muerte en la experiencia vital. Ciertamente es que, para ello, cada individuo tiene que adquirir una serie de vivencias para las cuales es necesario convivir con otros seres humanos. El sentido exacto de esa relación se precisará en el siguiente punto, porque primero es preferible comprender el significado individual de la muerte. La relación con los otros llevan al ser concreto a ver esta cuestión, pero lo interesante del proceso es cómo realiza esa comprensión cada ser humano. A lo largo de las obras de estos pensadores nos encontramos casos, a modo de

⁶²⁴ “L’œuvre littéraire nous approche de la mort, car la mort est ce bruissement interminable de l’être que l’œuvre fait murmurer. Dans la mort comme dans l’œuvre, l’ordre régulier se retourne puisque le pouvoir y mène à ce qui ne peut s’assumer” (Levinas, Emmanuel: *Sur...*, cit., pág. 16, trad. pág. 36).

ejemplo, que utilizan para llamar la atención del lector. Pero, a partir de ese momento, cada ser humano individual debe llegar a incorporar lo inexorable de la muerte por sí mismo.

Cuando el ser humano toma conciencia de la omnipresencia de la muerte, esa conciencia dispara su propia reflexión. Y la conclusión a la que pronto llegará es que esa muerte, cuya naturaleza ahora comprende, pronto le alcanzará a él. Camus dice:

*“Al final de esto, a pesar de todo, está la muerte. Lo sabemos. Sabemos también que con ella termina todo. Por eso son horribles esos cementerios que cubren Europa y que obsesionan a algunos de nosotros. Sólo se embellece lo que se ama y la muerte nos repugna y nos cansa”*⁶²⁵.

La característica epistémica que un ser humano aprende sobre la muerte es su certeza. Sabe que se la encontrará dado que, como ya se ha explicado en el anterior apartado, comprende que define su naturaleza y por ello se materializará. La muerte es el fin de todo. Los cementerios parecen mostrarlo, pero a la vez, saturan el pensamiento humano a consecuencia de ese constante recordar. La muerte se debe pensar, pero ya se ha dicho que se debe superar ese miedo para poder vivir la vida. La obsesión que algunos seres humanos tienen con esos lugares de muerte hace que sigan atados a ese primer paso y no avancen. Parece que su pensamiento ya ha llegado al cementerio antes que su pasión, y eso le ata de manera cruel a la muerte física. Se debe superar ese paso después de entender lo que es la muerte. El viviente debe realizar este proceso para poder avanzar en su vida.

La muerte del yo es su muerte, por eso nadie puede reemplazarle. Ningún ser humano puede salvar la vida o dar su vida por alguien, debido a que, como mucho, lo único que se consigue es prolongar la vida de ese otro. Nadie se puede poner en el lugar del hombre irrepitible para recibir la muerte, porque nadie puede escapar de su naturaleza. Esta es la segunda idea que debe captar el existente y que estos filósofos transmiten en sus obras: *“Si mi muerte nombra (...) lo irremplazable mismo de la*

⁶²⁵ “Au bout de tout cela, malgré tout, est la mort. Nous le savons. Nous savons aussi qu’elle termine tout. Voilà pourquoi ces cimetières qui couvrent l’Europe, et qui obsèdent certains d’entre nous, sont hideux. On n’embellit que ce qu’on aime et la mort nous répugne et nous lasse” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 123, trad. pág. 115).

singularidad absoluta (nadie puede morir en mi lugar o en lugar del otro), todos los ejemplos del mundo pueden justamente ilustrar dicha singularidad”⁶²⁶. De esta manera, lo que uno aprende es que en su muerte no puede ser suplantado por otro, ni él puede sustituir al otro. La singularidad de la muerte es una característica inscrita en ella misma. Son muchos los ejemplos que se encuentran en la obra de estos autores sobre esta idea-fuerza. Al igual que nadie puede vivir la vida de otro tampoco puede recibir su muerte. Mersault es uno de esos ejemplos; como se recordará él se limita a estar en su celda esperando su muerte. Esa es la certeza que tiene y de la que no puede huir. En ese instante poco puede importarle que no sea su muerte. La vivirá él solo porque la experimentará sólo. Cada ser humano debe prepararse para su muerte, sabiendo que no hay otro fin alternativo. Cada individuo vive su muerte en soledad porque, a pesar de poder encontrarse rodeado de seres queridos, nadie salvo quien abandona el mundo experimenta realmente lo que muerte salvo en lo que esta tiene irrepetible. Levinas comparte esta opinión y la declara con las siguientes palabras: *“La muerte tiene sentido en la concreción de lo que para mí es el abandono imposible del otro a su soledad, en la prohibición de este abandono que se dirige a mí*”⁶²⁷. Y esta es la naturaleza humana, esto es lo que es el yo. La soledad que a cada individuo le invade en el suceso de su muerte, ya que experimenta lo que es su muerte. Algo que, pese a la intención de comprensión anterior realizada, realmente, no se sabe qué es hasta que se experimenta plenamente. Pero el sujeto debe aprender que esto es así. Al igual que esa persona ha vivido que la muerte del otro no es suya, que ese otro ha sucumbido a la soledad de la muerte, el yo debe aprender que algún día le acontecerá lo mismo. Pero esto es el sentido de la muerte, es decir, el sentido de su muerte.

Esta muerte directa es la experiencia suprema que va a poseer el individuo, aunque la dificultad que encuentra es que su última experiencia. Ahora bien, en ese momento es cuando todo toma sentido. El proceso de aceptación y superación de la muerte realizada durante la vida por parte del peregrino llega a su cúspide en este acontecimiento. Y eso es lo importante del proceso, habida cuenta de que el yo se encuentra realizado, completa su naturaleza. Derrida, apoyándose doblemente en el

⁶²⁶ “Si la mort nomme (...) l’irremplaçable même de la singularité absolue (personne ne peut mourir à ma place ou à la place de l’autre), tous les exemples du monde peuvent justement illustrer cette singularité” (Derrida, Jacques: *Apories...*, cit., pág. 49, trad. pág. 46).

⁶²⁷ “La mort signifie dans la concrétude de ce qu’est pour moi l’impossible abandon d’autrui à sa solitude, dans l’interdit à moi adressé de cet abandon” (Levinas, Emmanuel: *Entre nous...*, cit., pág. 167, trad. pág. 176).

discurso de Jan Patočka y de Martín Heidegger, subraya el carácter paradójico de la situación:

*“El don que me hace Dios al ponerme bajo su mirada y en sus manos –lo cual no impide que me siga resultando inaccesible-, el don terriblemente disimétrico de este **mysterium tremendum** no me da ocasión de responder, no me despierta a la responsabilidad que me da, más que dándome (la) muerte, el secreto de la muerte, una experiencia nueva de la muerte”⁶²⁸.*

En ese hecho cumbre el hombre descubre, realmente, el secreto de su naturaleza, un secreto ante el que se convierte en responsable. La preparación consistente en esa aceptación de la muerte con la consiguiente entrega a una vida pasional toma sentido en esa última experiencia. Y es en ese instante cuando el ser particular se dará cuenta de si ha realizado de manera adecuada todo el proceso. Si ese largo camino recorrido ha sido positivo. Si es así, se sentirá realizado, será pleno dentro de su propia naturaleza.

Estos amantes de la sabiduría quieren mostrar cómo, si el individuo no realiza todo el proceso explicado, cuando llegue esa última experiencia se hará consciente del error vital cometido; su naturaleza escapó a su control y su ser no se podrá completar. Por ello, estos autores intentan mostrar ejemplos de cómo hacer para que el individuo se vea realizado en su muerte. Ese secreto de la muerte al alude Derrida consiste en la verdad descubierta en el punto final de la vida, es decir, es esa realización del yo antes de que se cumpla su naturaleza y que culmine con ese momento natural. Derrida, un poco más adelante en el mismo texto, continúa diciendo:

“Si se me da (la muerte) en el sentido que esto implicaría matarme, esta muerte habrá sido siempre la mía y no la habré recibido de nadie, en cuanto ella es irreductiblemente la mía (...). Y lo mismo que no se puede dar (la) muerte, no se me puede quitar. La muerte sería esta posibilidad del dar-quitar que, a su vez, se sustrae a aquello que hace posible, a saber, justamente el dar-quitar”⁶²⁹.

⁶²⁸ “Le don qui m’est fait par Dieu en tant qu’il me prend sous son regard et dans sa main tout en me restant inaccessible, le don terriblement dissymétrique de ce **mysterium tremendum** ne me donne à répondre, il ne m’éveille à la responsabilité qu’il me donne, qu’en me donnant la mort, le secret de la mort, une expérience nouvelle de la mort” (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., pág. 55, trad. pág. 45).

⁶²⁹ “Si on me donne la mort, au sens où cela reviendrait à me tuer, cette mort aura toujours été la mienne et je ne l’aurais reçue de personne dès lors qu’elle est irréductiblement la mienne (...). Et de même qu’on ne peut pas me la donner, on ne peut pas me la prendre. La mort serait cette possibilité du donner-

Nadie puede dar la muerte a otra persona porque esa muerte es suya, es su naturaleza, con lo que no se puede recibir. Ni siquiera el mismo Dios tiene esta potestad, ya que es propio del hombre que le suceda. El sujeto posee su muerte y debe comprenderlo, tiene que asumirlo, puesto que está dentro de él. Y, por ello, tampoco se puede quitar, es decir, lo que se ha comentado con anterioridad, no se puede dar la vida por otro, privarle de la muerte, dado que al ser suya, le pertenece y, por tanto, se cumplirá. La responsabilidad de cada uno le hace ver esta concepción, la cual tiene que estar dentro del razonamiento realizado durante su vida sobre su muerte. La preparación para la muerte, la aceptación de la naturaleza humana, debe llevar también esta idea al individuo de su muerte como suya, e insustituible por el otro.

Ahora bien, la tradición ha llevado a transmitir al existente una gran angustia hacia ese acontecimiento culminante de la vida humana. Ese sentimiento ha invadido su hecho más natural, e incluso se han dado otras alternativas. Los cuatro protagonistas estudiados en esta Tesis coinciden en esta reflexión y dan una única respuesta a ese momento. Lo que sucede, según ellos, y con palabras de Levinas: *“En filosofía, la relación con mi muerte se describe como angustia y remite a la comprensión de la nada”*⁶³⁰. Esa angustia ha sido transmitida al viviente por las diferentes corrientes filosóficas acontecidas durante la historia del hombre. Ya que ha sido algo que se ha preferido olvidar. Entre otras cosas, porque el enfoque que se le daba abocaba al hombre a la nada, a la comprensión de esa nada, puesto que no se hablaba de ese mismo instante, sino que se explicaba lo que podía haber después. Es decir, en la historia de la Filosofía se ha saltado el razonamiento de la misma muerte como hecho irrepetible en el futuro para hablar de lo que hay antes, esto es la vida, y de las posibilidades de lo que puede haber después. Y si se ha hecho esto es para calmar la angustia y el sufrimiento del ser humano hacia este suceso. La tranquilidad transmitida al yo le ha llevado a convencerse de futuros posibles prometidos por diferentes corrientes de pensamiento. Por ejemplo, creencias de futuras reencarnaciones. Por ello, no merecía la pena reflexionar sobre el momento de la muerte en vista de que queda superado al reencarnarse en otra forma futura. Esto aleja al sujeto de ese pensamiento. También, las diferentes doctrinas

prendre qui elle-même se soustrait à ce qu'elle rend possible, à savoir justement le donner-prendre” (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., pág. 68, trad. pág. 56).

⁶³⁰ *“En philosophie, la relation avec ma mort est décrite comme angoisse et revient à la compréhension du néant”* (Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 23, trad. pág. 26).

religiosas han alejado al hombre de pensar su muerte, prometiéndole, por ejemplo, resurrecciones. De esta manera, la tradición, a juicio de estos pensadores, aleja al hombre de pensarse a sí mismo, y de pensar su naturaleza. La verdad defendida por ellos, y trabajada en esta Tesis, es que el hombre debe pensarse y debe pensarse mortal. Esa es la única certeza, por eso, la importancia de pensar su muerte, de reflexionar sobre ese momento irrepetible.

Si la tradición ha preferido alejar al individuo de esa presencia de la temporalidad es por el miedo que despierta. Pero al pensar en la muerte, cada uno piensa también en su vida, en su existencia; la lectura de los filósofos de lo que hemos venido ocupándonos deja pocas dudas con respecto a ambos conceptos están inextricablemente relacionados. La muerte es el límite de la existencia, ésta desemboca en aquella, eso sí, pero el individuo debe comprender que la carga de la muerte no debe condicionar negativamente su vida. El miedo que el ser humano concreto percibe es que su existencia no se realice tal y como su naturaleza le pide. El auténtico tema de fondo de la muerte si se analiza correctamente, no es otro que la vida, y estos creadores de pensamiento intentan transmitir al lector el convencimiento de que pensar la muerte permite pensar correctamente la vida. El día a día desembocará en la muerte, pero que el individuo esté preparado o no para ello, que el existente haya desarrollado su vida o no, dependerá de la calidad reflexiva que sepa otorgar a su propia existencia. Camus, Levinas, Derrida y Blanchot acentúan lo inexcusable de la existencia individual para que el hombre específico se pueda realizar, para que comprenda qué es la muerte. Blanchot, interpretando el sentido levinasiano de la angustia ante la muerte, anota:

“La existencia les asusta, no a causa de aquella muerte que podría poner en ella un término, sino porque excluye a la muerte, porque por debajo de la muerte ella está todavía allí, presencia en el fondo de la ausencia, día inexorable sobre el que se elevan y declinan todos los días”⁶³¹.

Este es el miedo que el yo puede tener, si la preparación que realiza para la muerte es deficiente.

⁶³¹ “L’existence leur fait peur, non à cause de la mort qui pourrait y mettre un terme, mais parce qu’elle exclut la mort peur, non à cause de la mort, parce qu’en dessous de la mort elle est encore là, présence au fond de l’absence, jour inexorable sur lequel se lèvent et se couchent tous les jours” (Blanchot, Maurice: *La part...*, cit., pág. 324, trad. pág. 297).

Esa angustia vital que sufre cada individuo debe ser superada, como se explicó en el apartado anterior, porque el hombre debe comprender y debe aprender la certeza de la muerte. Es la verdad indiscutible que se encuentra en su naturaleza, habida cuenta de que comprende que la muerte se le personará en algún segundo determinado. Ahora bien, no se sabe cuándo, por regla general, sucederá eso. Sólo en los casos como que, por ejemplo, encontramos en Camus de un condenado a muerte, sabe cuándo sucederá. La inmensa mayoría de los mortales desconoce la fecha de su deceso; y no sólo la fecha también se le oculta a qué hora acontecerá. Por lo tanto, la siguiente cuestión que se le plantea al viviente es decidir qué estar haciendo en ese instante. Esta reflexión la expresa Camus en *L'étranger*: “*Pero usted morirá más tarde si no muere hoy. La misma cuestión se plantea entonces. ¿Cómo afrontará usted la terrible prueba?*”⁶³². Esta es una de las cuestiones que se han planteado en el existencialismo desde el mismo Heidegger. Cada ser humano debe elegir qué hacer en ese momento, porque la idea es que el existente esté realizando la acción que le completa, que desea, cuando sea asaltado por la muerte. De esta manera, esa angustia vital puede llegar a ser superada; así se ve realizado en su acontecimiento final. Esta es la noción filosófica que sugieren, como una forma de sabiduría última, los cuatro protagonistas estudiados en esta Tesis en contrapartida a la mentalidad tradicional sobre la muerte. Dentro del pensamiento del autor de Orán se puede ver: “*Esperanza de otra vida que es preciso “merecer”, o trampa de quienes no viven para la vida en sí, sino para alguna gran idea que la supera, la sublima, le da un sentido y la traiciona*”⁶³³. Es decir, la mayoría de las personas que nos han precedido en la Historia, así como no pocos de nuestros contemporáneos, deciden albergar la esperanza de que después de la muerte conocerán otra forma de vida, con lo que la muerte no ha de ser necesariamente el fin. Esto es una creencia, normalmente de raíz religiosa, que en efecto vemos extendida a todo lo largo de la historia del sapiens. Puesto que, como los “ultramundanos” del *Zaratustra* de Nietzsche traicionan su vida en la Tierra en haras de una supuesta vida en el más allá. Así, sucede que estos individuos, ante la angustia y el miedo que sienten hacia la muerte, prefieren recurrir a creencias religiosas, metafísicas, que les hablan de estas vidas futuras, antes

⁶³² “*Mais vous mourrez plus tard si vous ne mourez pas aujourd’hui. La même question se posera alors. Comment aborderez-vous cette terrible épreuve ?*” (Camus, Albert: *L'étranger*..., cit., pág. 178, trad. pág. 119).

⁶³³ “*Espoir d’une autre vie qu’il faut « mériter », ou tricherie de ceux qui vivent non pour la vie elle-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne un sens et la trahit*” (Camus, Albert: *Le mythe*..., cit., pág. 23, trad. pág. 19).

que afrontar su naturaleza fugaz y dar a la muerte ese significado que propugna el existencialismo. Ciertamente, es más fácil aceptar una creencia ultramunda; el problema se aplaza, e incluso, se puede decirse que se llega a olvidar. En los capítulos anteriores ya se explicó cómo la filosofía existencialista, y más exactamente, el pensamiento de Lévinas, Camus, Derrida y Blanchot se enfrentan a una postura como esta, en la que aprecian los rasgos de una religiosidad domesticada que ellos no pueden compartir⁶³⁴. Ciertamente es que cada pensador analizado en este estudio se enfrenta a este paradigma con grados muy distintos de virulencia, y utilizando argumentos que pueden resultar más o menos convincentes. El ejemplo más radical sin duda es Camus. Nos detuvimos en sus argumentos que representan una crítica directa e inmisericorde a la religión instituida. Las palabras recientemente transcritas de Camus, en las que se habla de traición a la vida resumen a la perfección este planteamiento combativo y rebelde. Por su parte, la interpretación blanchotiana no le va a la zaga al escritor argelino:

*“El valor está en aceptar huir antes que vivir tranquila e hipócritamente en falsos refugios. Los valores, las morales, las patrias, las religiones y esas certezas privadas que nuestra vanidad y nuestra complacencia hacia nosotros mismos nos otorgan generosamente, son otras falaces moradas que el mundo dispone para los que piensan permanecer así de pie y en reposo, entre las cosas estables”*⁶³⁵.

La línea expresada por Blanchot es la dinámica generalizada de vivir en creencias falsas antes que aceptar lo que el existente realmente es. Por ello, religiones y creencias proporcionan una esfera de mandatos morales y valores que los individuos utilizan para crearse esta imagen irreal de lo que acontecerá dándole un sentido mucho más trágico, pero a la vez, alejado de la realidad. Los sentimientos humanos hacen que el sujeto se forme estas ilusiones, llegando a rechazar, incluso, lo que real y

⁶³⁴ Sobre el ateísmo de estos autores, Jason Powell relaciona la postura de Blanchot y Derrida: “Pero de acuerdo con la no-ocurrencia del acontecimiento (la venida del Mesías), el Mesías de Derrida y Blanchot, el “Otro” que es el objeto de esta nueva religión, no vendrá y no hay verdad que haya de ser revelada ni justicia repentina que podamos esperar en un día concreto. Más bien, el fiel siempre debe fingir que vendrá un día normal, sabiendo realmente que no lo hará; o si no finge, entiende que el tiempo normal no es el tiempo de la justicia y uno debe actuar, a pesar de ello, como si hubiera de venir. El tiempo y la presencia no están en el horizonte en el que se producen las cosas más serias” (Powell, Jason: *Jacques...*, cit., pág. 185). Algo que se puede aplicar también a Camus y Levinas.

⁶³⁵ “Le courage est pourtant d’accepter de fuir plutôt que de vivre quiètement et hypocritement en des faux refuges. Les valeurs, les morales, les patries, les religions et ces certitudes privées que notre vanité et notre complaisance à nous-mêmes nous octroient généreusement, sont autant de séjours trompeurs que le monde aménage pour ceux qui pensent se tenir ainsi debout et au repos, parmi les choses stables” (Blanchot, Maurice: *L’amitié...*, cit., pág. 232, trad. pág. 188).

naturalmente es. Estos mundos e idearios falsos calan profundamente en la conciencia. Por ello, todas las obras de los autores analizados en estas líneas expresan esa actitud de hostilidad hacia una religiosidad complaciente que enmascara la realidad de las aventuras humanas. De esta forma, su reflexión es una crítica sin concesiones a esas ideologías falsas concebidas por el individuo a causa de su miedo a afrontar su naturaleza temporal.

Otra postura alternativa que el yo puede adquirir es preferir no pensar en la muerte, preferir vivir alejado de ese acontecimiento irrepetible dado que la connotación negativa que se le otorga hace preferible no reflexionar sobre ella. En este contexto, Camus sentencia en *La peste*: “Y como no podía pensar siempre en la muerte, no pensaba en nada”⁶³⁶. Es preferible, ante la angustia que supone la muerte, no pensarla, para así de esta manera, vivir. Pero como se ha visto a lo largo de este estudio, tampoco es en un pensamiento que compartan estos filósofos con esa tradición, porque de esta manera, al no pensar en la muerte, tampoco se piensa en el ser humano, y por lo tanto, el sujeto no se puede realizar, debido a que vive una realidad alejada de lo que él es por su condición natural. La muerte se debe pensar, se debe entender y se tiene que vivir a partir de la muerte. El resto de concepciones y patrones sólo alejan al hombre de sí mismo. La vida de estas personas se convierte en una búsqueda de la felicidad, pero una felicidad irreal que está alejada del yo real. Blanchot añadirá que, cuando alguien toma una decisión semejante:

*“La caída no sería, pues, más que la desconfianza con respecto a la felicidad, la necesidad de ser no sólo feliz, sino justificado de serlo (...). La justificación pasa por la falta. Se convierte uno en culpable con el mismo sentimiento feliz que era en un principio la substancia de la ignorancia”*⁶³⁷.

Esa necesidad de ser feliz lleva al hombre a buscarla y al no encontrarla, pues su fundamento no se basa en su naturaleza, prefiere inventarla y crearla de manera irreal. La justificación de esa felicidad se basa en una creencia o en una fantasía, dado que no

⁶³⁶ “Et comme ils ne pouvaient pas toujours penser à la mort, ils ne pensaient à rien” (Camus, Albert : *La...*, cit., pág. 262, trad. pág. 223).

⁶³⁷ “La chute ne serait alors que la méfiance à l’égard du bonheur, le besoin d’être non seulement heureux, mais justifié de l’être (...). La justification passe par la faute. On devient coupable par le même sentiment heureux qui était d’abord la substance de l’innocence” (Blanchot, Maurice: *L’amitié...*, cit., págs. 233-234, trad. pág. 189).

ha reflexionado sobre la muerte. Pero de esta manera, el peregrino se olvida de esa angustia y de ese miedo que provoca la muerte. Su ignorancia le aleja de eso. Ahora bien, ese camino inválido se derruirá provocando la caída del individuo. Puesto que las falsedades se acaban descubriendo y en un tema tan crucial para el hombre, su desesperación final le llevará a ver su error. Por ello, Camus, Derrida, Blanchot y Levinas intentan mostrar con su filosofía el fallo de ese tipo de conceptos y animan al lector a no tenerlos en consideración y pensar, realmente, lo que es la muerte.

Por todo ello, y aclarado por Blanchot:

“Que sea fácil morir hasta el punto de sufrir su atracción y hasta el punto, bajo esta atracción, de morir como por descuido: ahí está el peligro, ya sea que se muera efectivamente descuidado, ya sea que el descuido nos deje vivir porque en él no nos damos cuenta de que este descuido es la herida de la muerte misma”⁶³⁸.

Estas son las dos vertientes desarrolladas en las líneas anteriores, y el peligro acontece en las dos. El descuido humano puede ser tanto pensar en la muerte pero darle una respuesta falsa y crear ilusiones de lo que puede acontecer después de ella, o bien no pensar en ella y alejarla del campo de la atención. En ambas circunstancias el ser concreto se olvida de sí mismo y el resultado es la pérdida intencionada de su naturaleza, cuestión que le abocará a una no-realización de sí mismo. La escritura practican por los protagonistas estudiados en esta Tesis intentan que eso no suceda. Advierten al yo, un “yo” que bien podríamos llamar “tradicional”, que esas creencias tentadoras son irreales y le provocan daño, que no le hacen vivir como le exige su dignidad. Le hacen pensarse como no es.

Pero la reflexión que queda en el individuo, después de lo expuesto por estos pensadores, es la seguridad de la muerte; está en su naturaleza. Este es el enfoque a dar, de manera, se puede decir, sencilla, aunque complicada de aceptar, habida cuenta de que requiere un gran esfuerzo. Por eso, la preocupación vital del existente es la muerte, ya que debe llegar a entenderla en su misma realidad. Así, de esta manera, la muerte es el

⁶³⁸ “Qu’il soit facile de mourir au point d’en subir l’attrait et au point, sous cet attrait, de mourir comme par mégarde : c’est le danger, un double danger, soit qu’on meure en effet inattentif, soit que l’inattention nous laisse vivre parce qu’en elle nous ne nous apercevons pas que cette distraction est l’atteinte de la mort même” (Blanchot, Maurice: *L’amitié...*, cit., pág. 184, trad. pág. 150).

fin. Incluso podría decirse, dado que se trata de una experiencia última, de la última experiencia, que es el fin de sí misma; la muerte es el fin de la muerte. Esta idea, aparentemente paradójica, aparece marcada en las obras de estos autores. Expresada con palabras de Blanchot: “Y, sin duda, morir es nuestra preocupación (...). Sucede que nosotros que morimos abandonamos justamente no sólo el mundo, sino la muerte”⁶³⁹. La complicación a la que se enfrenta el sujeto a la hora de aprender a morir es lo limitado de la alternativa a la que se enfrenta. Tiene dos posibilidades. La primera es asistir a la muerte del otro y aprender de esa experiencia. Ahora bien, la dificultad es que es una experiencia vicaria porque es la muerte del otro, no es la muerte del yo. Con ello, la reflexión llevada a cabo por el individuo queda limitada. La otra posibilidad es aprender su propia muerte como si dejéramos sobre la marcha en el momento de ceder la vida. Pero, en este caso, la experiencia es la última y el aprendizaje no servirá para el futuro, ya que, por definición no hay futuro. Con lo que la relación del individuo con su muerte queda muy ligada a y determinada por las circunstancias. Derrida escribe: “La cuestión de saber si la relación con la muerte o la certeza de la muerte se instaure a partir de la propia muerte o de la muerte del otro ve así que su pertinencia, de entrada, está limitada”⁶⁴⁰. Esta es la problemática que se ha ido explicando en cada capítulo desarrollado anteriormente. En lo que resta de estas conclusiones, se abordará esa experiencia que uno recibe del otro.

La experiencia propia que recibe el ser humano, o mejor dicho, que recibirá, le hace plantearse antes lo que será la muerte para él. Entonces, en ese segundo, la vida, la pasión, el cuerpo, la sensación de autoconsistencia que le invade le impele a rechazar o al menos a retrasar cuanto pueda el momento de su aniquilación. El cuerpo intenta no recibir esa experiencia porque prefiere seguir viviendo. Camus dice: “En el apego de un hombre a su vida hay algo más fuerte que todas las miserias del mundo. El juicio del cuerpo vale tanto como el del espíritu y el cuerpo retrocede ante la aniquilación”⁶⁴¹. Dado que nadie quiere morir, una reacción comprensible es la de abrirse a la esperanza de una vida de ultratumba y prepararse ya aquí para ella. A lo que nuestros

⁶³⁹ “Et mourir, sans doute, est-ce notre souci (...). C’est que nous qui mourons, nous quittons justement et le monde et la mort” (Blanchot, Maurice: *La part...*, cit., pág. 324, trad. págs. 297-298).

⁶⁴⁰ “La question de savoir si c’est à partir de sa propre mort ou de la mort d’autrui que s’institue le rapport à la mort ou la certitude de la mort voit ainsi sa pertinence d’entrée de jeu limitée” (Derrida, Jacques: *Apories...*, cit., pág. 111, trad. pág. 103).

⁶⁴¹ “Dans l’attachement d’un homme à sa vie, il y a quelque chose de plus fort que toutes les misères du monde. Le jugement du corps vaut bien celui de l’esprit et le corps recule devant l’anéantissement” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 22, trad. pág. 18).

protagonistas, como hemos tenido sobrada ocasión de comprobar, oponen una exigencia bien distinta: la de prepararse sí pero más bien para el difícil ejercicio cotidiano de, sencillamente, vivir.

Pero esa preparación, que el viviente la debe realizar en su tiempo mortal, cobra sentido cuando se ha reflexionado sobre la muerte y se le ha dado ese enfoque natural que se ha ido mostrando. También en este punto cabe citar una sentencia derridiana: *“El esperarse, en el “no todavía” que hace que tendamos hacia la muerte, es absolutamente incalculable, es decir, no se puede medir y es desproporcionado con todo el tiempo de lo que nos queda por vivir”*⁶⁴². El tiempo finito del hombre, aunque desconocido, es el que le va a permitir realizar ese proceso de realización de cara a la muerte. De esta manera, en el tiempo limitado que se le conceda podrá vivir de manera real y natural, alejándose de esas posturas ilusorias que hacen que pierda su propia naturaleza.

3) - El yo y la muerte del otro.

La tercera relación es la coincidencia de todos ellos en el reconocimiento de que la percepción de la muerte ajena es un elemento fundamental a la hora de construir para que el ser irrepetible comprenda una perspectiva personal sobre ella. La experiencia que cada individuo obtiene de los otros es muy importante para la construcción de su visión de la muerte, y en la filosofía de estos autores constituye la primera experiencia de la muerte a la que el yo puede tener acceso. Una experiencia, como ya hemos señalado, vicaria, que el individuo no vive en primera persona, pero que resulta suficiente para llamar su atención sobre ese acontecimiento y así iniciarle en la reflexión a cerca de su naturaleza constitutivamente mortal.

Aunque dentro del existencialismo y para estos filósofos, la línea principal de su pensamiento versa sobre la existencia individual, no se puede negar que el hombre vive

⁶⁴² “*Le s’attendre, dans le « pas encore » qui nous tend vers la mort, est absolument incalculable, c’est-à-dire sans mesure et hors de proportion avec tout le temps de ce qui nous reste à vivre*” (Derrida, Jacques: *Apories...*, cit., pág. 123, trad. pág. 114).

en comunidades y, por ello, vive rodeado de las existencias individuales de los otros. Las cuales le afectan y se relaciona con ellas. Por eso, esa convivencia ayuda al individuo en su despertar a la muerte; ve lo que le sucederá en el futuro. Estos pensadores llaman la atención del lector para que otorgue la relevancia que se debe dar a estos acontecimientos y, cada uno, lo expresa según su juicio, pero con la base en común que se ha señalado en el anterior párrafo. Como todas las investigaciones sociológicas y antropológicas han puesto de manifiesto el desarrollo del ser humano sobre la Tierra es impensable sin la presencia de los otros. Ahora bien, esa experiencia que obtiene el individuo puede darse en dos grados de importancia. El primero es cuando vive la muerte de un otro lejano, es decir, de alguien con el que apenas ha tenido relación. En este caso, esa muerte marcará menos al existente porque se siente menos vinculado. Por ello, el proceso mostrado por ellos se hará de forma menos intensa. En el segundo caso, la reflexión sobre su naturaleza que hace el hombre concreto es más profunda, debido a que parte del fallecimiento de un otro cercano, de un ser querido. Esa muerte marca más al yo y le puede hacer reflexionar, realmente, sobre la muerte. Este argumento filosófico aparece reflejado en las obras de estos cuatro, ya que ellos expresan casos de muerte de otros, para que el lector reflexione sobre ello. Otras veces, hablan de lo que significa la muerte del otro para el individuo explicando casos en los que se dan estas circunstancias.

Vivir la muerte del otro hace que el individuo se vea miembro de una misma naturaleza, con lo que se llega pronto a la conclusión de que el proceso finito, aunque se tenga que reflexionar y aceptar individualmente, es algo que el individuo vive contra el transfondo colectivo que representa el conjunto de la humanidad. Por ello, y como aparece dentro de la filosofía blanchotiana:

“En ciertos momentos, nos damos cuenta de que la caída sobrepasa con mucho nuestra medida y que hemos de caer de alguna forma más de lo que nosotros somos capaces. Entonces puede comenzar el vértigo, por el que nos desdoblamos convirtiéndonos, para nosotros mismos, en compañeros de nuestra caída. Pero a veces tenemos la suerte de encontrar junto a nosotros un verdadero compañero con el que charlamos eternamente

*de esta caída eterna, y nuestro discurso se convierte en el abismo modesto en que también caemos irónicamente*⁶⁴³.

La compañía en ese suceso es algo buscado por el hombre, puesto que parece que la soledad hace más trágico este momento y más difícil de soportar. Aceptar la muerte y ver este proceso en los otros, hace que para cada uno, no es que sea más fácil, pero es más llevadero. Además, encontrar que los otros llegan a la misma meta hace que el individuo se dé cuenta de lo acertado de su planteamiento. Por ello, esa experiencia del otro hace ver al hombre particular qué hacer. También le puede mostrar lo erróneo de otros caminos seguidos, por lo que aprende de eso que vive y que ve en el mundo. Además, la experiencia del otro hace ver al ser concreto que todos los seres humanos son iguales ya que les espera el mismo destino. Esta idea de conjunto es usada por Camus en su obra *La peste*, en la que, como se explicó en el capítulo sobre este el creador de esta obra, la muerte acontece en una ciudad, por lo que la experiencia del otro para el uno es plena y cotidiana. En estas circunstancias, el individuo ve qué es lo que acontece a los otros y cómo esos otros enfocan ese acontecimiento para el hombre. Camus escribe:

*“Nuestros conciudadanos, a este respecto, eran como todo el mundo; pensaban en ellos mismos; dicho de otro modo, eran la humanidad; no creían en las plagas. La plaga no está hecha a la medida del hombre, por lo tanto el hombre se dice que la plaga es irreal, es un mal sueño que tiene que pasar. Pero no siempre pasa, y de mal sueño en mal sueño son los hombres los que pasan, y los humanistas en primer lugar, porque no han tomado precauciones”*⁶⁴⁴.

El ser humano que no comprende la muerte como la esencia humana, sino que considera que la muerte no es para él, prefiere no pensarla y, por lo tanto, no la acepta. Considera que esas situaciones en donde aparece la muerte son situaciones injustas y

⁶⁴³ “A certains moments, nous nous apercevons que la chute dépasse de beaucoup notre mesure et que nous avons en quelque sorte plus à tomber que nous n’en sommes capables. Alors peut commencer le vertige par lequel nous nous dédoublons, devenant, pour nous-mêmes, compagnons de notre chute. Mais parfois nous avons la chance de trouver auprès de nous un vrai compagnon avec qui nous nous entretenons éternellement de cette chute éternelle, et notre discours devient l’abîme modeste où nous tombons aussi, ironiquement” (Blanchot, Maurice: *L’amitié...*, cit., págs. 234-235, trad. pág. 191).

⁶⁴⁴ “Nos concitoyens à cet égard étaient comme tout le monde, ils pensaient à eux-mêmes, autrement dit ils étaient humanistes : ils ne croyaient pas aux fléaux. Le fléau n’est pas à la mesure de l’homme, on se dit donc que le fléau est irréel, c’est un mauvais rêve qui va passer. Mais il ne passe pas toujours et, de mauvais rêve en mauvais rêve, ce sont les hommes qui passent, et les humanistes en premier lieu, parce qu’ils n’ont pas pris leurs précautions” (Camus, Albert: *La...*, cit., págs. 47-48, trad. pág. 40).

que a él no les va a suceder porque no termina de creerse, pese a todas las apariencias en contrario que también a él vaya a sucederle. O, por lo menos, que le sobrevenga en un futuro próximo. Esta es la situación inicial que vive el yo, viendo esta dinámica social, esa tradición que se ha comentado con anterioridad. Por lo tanto, la primera experiencia que obtiene el sujeto sobre la muerte del otro es que éste, al no haberse preparado para la muerte, es sorprendido por la misma perdiendo el sentido de su vida. Por ello, él aprende que debe pensar la muerte, que debe comprenderla debido a que al formar parte de la especie humana, la muerte también es suya.

La segunda experiencia que obtiene el hombre es comprender que su muerte es eso, su muerte, nadie puede quitársela, nadie le puede sustituir en ese hecho, al igual que él no puede hacerlo con el otro. La posesión de la muerte individual pero dentro de un espacio plural, que le recuerda su destino a esa persona. Derrida lo formula con las siguientes palabras:

*“Porque no puede arrebatarse su muerte al otro ni él, a su vez, puede arrebatarme la mía, resulta que cada uno debe hacerse cargo de su propia muerte. Cada uno debe asumir, y esto es la libertad, la responsabilidad, su propia muerte, a saber, la única cosa del mundo que nadie puede dar ni quitar”*⁶⁴⁵.

De esta manera, el ser humano aprende que de su muerte sólo se puede ocupar él porque solo a él le concierne. La experiencia del otro muestra la realidad de la muerte individual, le enseña a tener que pensar su muerte, convirtiéndose este acto como el de más libertad de su vida, ya que decide por él sobre algo suyo. De esta manera, el hombre concreto asume esa responsabilidad, la de mayor grado en su vida, y ante el único que rinde cuentas es ante él mismo en el momento de su muerte. La muerte del hombre concreto como concepto más relevante que resalta de la muerte del otro. Entonces, de esta manera, la cercanía del otro hace que la muerte del yo cobre realmente sentido, hace que él pueda tomar conciencia de su muerte. Por ello esa consideración de

⁶⁴⁵ “Parce que je ne peux pas prendre sa mort à l’autre qui ne peut pas me la prendre en retour, il revient à chacun de prendre sa propre mort sur soi. Chacun doit assumer, et c’est la liberté, et c’est la responsabilité, sa propre mort, à savoir la seule chose au monde que personne ne peut ni donner ni prendre” (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., págs. 67-68, trad. págs. 56-57).

la experiencia del otro. Levinas también comparte esta reflexión: *“La muerte cobra sentido ante todo en la proximidad misma de otro hombre o en la socialidad”*⁶⁴⁶.

Pero esa responsabilidad se tiene que generalizar pues cada ser humano debe comprender su muerte desde la experiencia de los no-yo. Mostrar esta concepción involucra al individuo con el otro, y viceversa, dado que es una experiencia que se muestra. Por ello, el interés para estos autores de mostrar la muerte; es la única manera de conocerla. Derrida piensa que: *“Hay también otros en número infinito, la generalidad innumerable de los otros, con los cuales me debería vincular la misma responsabilidad, una responsabilidad general y universal”*⁶⁴⁷. Este es el lazo de unión de los seres humanos. La misma muerte, su naturaleza, es lo que les hace ser lo que son y en la convivencia de seres humanos, entre unos y otros, se la muestran para aprender a aceptarla. Por eso los individuos son responsables unos hacia otros. Levinas completa esta argumentación:

*“La responsabilidad respecto de otro hombre, la imposibilidad respecto de otro hombre, imposibilidad de dejarle solo ante el misterio de la muerte es, concretamente, trascendiendo todas las posibilidades del dar, la capacidad de ese último don que consiste en morir por otro”*⁶⁴⁸.

La compañía en este proceso, en la muerte, es lo que le queda el yo respecto al otro. No puede morir por él, pero puede acompañarle en este acto. De esa manera, ver la muerte como naturaleza humana se realiza de una manera menos pesada para el ánimo del individuo. La convivencia con la muerte del otro hace que el viviente adquiera esa responsabilidad respecto al otro, a consecuencia de que los seres humanos comparten este concepto.

⁶⁴⁶ “La mort signifie primordialement dans la proximité même de l’autre homme ou dans la socialité” (Levinas, Emmanuel: *Entre nous...*, cit., pág. 167, trad. pág. 176).

⁶⁴⁷ “Il y a aussi des autres, en nombre infini, la généralité innombrable des autres, auxquels devrait me lier la même responsabilité, une responsabilité générale et universelle” (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., pág. 98, trad. pág. 80).

⁶⁴⁸ “La responsabilité pour l’autre homme, l’impossibilité pour l’autre homme, l’impossibilité de le laisser seul au mystère de la mort, c’est, concrètement, à travers toutes les modalités du donner, la susception du don ultime de mourir pour autrui” (Levinas, Emmanuel: *Entre nous...*, cit., pág. 207, trad. pág. 216).

Blanchot habla de esa vivencia de la muerte del otro como cesación de todo sentimiento humano. La muerte del hombre concreto acaba con el amor del otro, puede durar un tiempo, pero el fin de la existencia del caminante traerá consigo ese olvido. Nuestro protagonista lo dice con las siguientes palabras:

*“La falta de sentimiento, la falta de amor, es, por tanto, lo que significaría la muerte, esta enfermedad mortal que le golpea a uno sin justicia y de la que otra aparentemente sale indemne, aunque ella sea una mensajera y, por ese concepto, no carente de responsabilidad”*⁶⁴⁹.

Esta es la experiencia de la comunidad, lo que es la muerte del yo para el otro. El hombre aprende con los sucesos de muerte del no-yo cómo su existencia continua pero conocedor de la caducidad de su vida. La muerte del otro puede ser algo que marque mucho al individuo, que sea un duro golpe para ese ser humano, pero necesario para su aprendizaje. Esto es algo cotidiano, algo que se debe ver con esa naturalidad que entraña la especie humana, y la comunidad debe favorecer esta reflexión. Levinas dice: *“La experiencia de una muerte que no es la mía es la “experiencia” de la muerte de alguien, uno que, de golpe, está más allá de los procesos biológicos, que se relaciona conmigo en forma de alguien”*⁶⁵⁰. Ese es el otro y esa es su muerte para el individuo. Ese “alguien” que, de repente, deja de existir con lo que el existente nota su ausencia, pero, a la vez, debe aprender el por qué de esa ausencia. El fin de la vida biológica muestra la fragilidad del ser humano, pero también muestra que la misma naturaleza es la que la provoca, siendo universal para la especie humana. El hombre aprende esta lección a partir de la muerte del otro. Pero si esto es posible es porque el yo se encuentra ligado al otro. Un sentimiento humano, que puede ser más o menos fuerte según la cercanía o la lejanía de esas dos personas, se establece como lazo de unión de ambos. Por ello, el individuo se siente responsable del otro y viceversa. Derrida continúa profundizando en esta noción: *“Una relación emocional con la muerte del otro. Miedo o valor, pero también, más allá de la compasión y la solidaridad con el otro, la responsabilidad*

⁶⁴⁹ “Le manque de sentiment, le manque d’amour, c’est cela, donc, qui signifierait la mort, cette maladie mortelle dont l’un est frappé sans justice et dont l’autre apparemment est indemne, bien qu’elle en soit la messagère et, à ce titre, non déchargée de responsabilité” (Blanchot, Maurice: *La communauté...*, cit., págs. 61-62, trad. pág. 89).

⁶⁵⁰ “L’expérience de la mort qui n’est pas la mienne est « expérience » de la mort de quelqu’un, quelqu’un qui d’emblée est au-delà des processus biologiques, qui s’associe à moi en guise de quelqu’un” (Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 21, trad. pág. 23).

hacia él en lo desconocido”⁶⁵¹. La unión de los seres humanos frente a lo desconocido, ya que la muerte, pese a que cada uno realice esa reflexión sobre ella, sigue siendo algo desconocido habida cuenta de que no se sabe realmente qué será y cuándo acontecerá. Pero esta misma naturaleza hace que los seres humanos creen un vínculo de afecto frente a esa naturaleza desconocida que todos poseen. La vivencia del hombre particular con los otros le posibilita experimentar este vínculo que le lleva a ver la muerte del otro de una manera más cercana y necesaria para su preparación.

Para entender bien esta explicación sobre la muerte del otro, se encuentra en Derrida un ejemplo muy gráfico utilizando el sacrificio frustrado de Isaac. El caso consiste en que Dios, buscando una prueba absoluta de la fe que Abraham tiene en Él le pide que sacrifique a su único hijo en honor suyo. Abraham se encuentra ante este dilema y, por lo tanto, quedarse sin descendencia, y adorar y contentar a su Dios. Abraham decide decantarse por la segunda opción. Pero en el momento en que levanta el cuchillo en el altar del sacrificio sobre su hijo, el ángel detiene a Abraham dándose por contento con la intención que lleva éste, y le permite cambiar a Isaac, como víctima del sacrificio, por un cordero. Lo significativo de este caso para Derrida es esta acción de matar al otro, pero específicamente, un otro muy cercano para él, que en este caso es Abraham, dado que los vínculos humanos que les unen son muy fuertes ya que se trata de padre e hijo. Pero Derrida opina que en este caso, el amor de Abraham hacia su hijo debe ser muy abundante para realizar este sacrificio, situándolo por encima de lo que sería el asesinato. Utilizando sus palabras: *“Es preciso que Abraham ame absolutamente a su hijo para llegar a darle (la) muerte, a hacer lo que la ética llama odio y crimen*”⁶⁵². El hecho de que se le pida este sacrificio, para Derrida, es con la idea de comprobar que realmente el vínculo humano entre padre e hijo es tan fuerte. Es decir, más que una prueba de fe es una prueba de amor, puesto que el pesar que siente Abraham por este acto es lo que demuestra tanto amor. Derrida, hablando sobre este planteamiento filosófico un poco más adelante: *“Dios no le pediría a Abraham darle (la) muerte a Isaac, es decir, dar esta muerte en ofrenda sacrificial a sí mismo, a Dios, si*

⁶⁵¹ “Rapport émotionnel à la mort de l’autre. Crainte ou courage mais aussi, par-delà la compassion et la solidarité avec l’autre -la responsabilité pour lui dans l’inconnu” (Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 26, trad. pág. 28).

⁶⁵² “Il faut qu’Abraham aime son fils absolument pour en venir à lui donner la mort, à faire ce que l’éthique appelle haine et meurtre” (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., pág. 93, trad. pág. 77).

*Abraham no le tuviera a su hijo un amor absoluto, único, inconmensurable*⁶⁵³. Esa es la prueba humana a la que Dios somete al mortal. La prueba de amor del amante hacia el otro es la que subyace en esta historia. Pero, a consecuencia de ello, y para probar ese amor, Abraham se debe convertir en un criminal, o por lo menos, lleva la intención de convertirse en ello; se le exige. Esta es la fuerza que poseen, en muchas ocasiones, los vínculos humanos. Derrida lo explica así: *“Para asumir una responsabilidad absoluta ante el deber absoluto, para poner en acto –o prueba- su fe en Dios, Abraham debe a sí mismo seguir siendo en verdad un odioso criminal, pues acepta dar (la) muerte*⁶⁵⁴. En esta historia se ve con claridad esos vínculos humanos que se han definido con anterioridad tan necesarios para el individuo y que brotan de la convivencia y de la experiencia del otro.

Por todo ello, la importancia que los filósofos estudiados en esta Tesis dan a ilustrar lo que es la experiencia para el hombre particular de la muerte del otro. La claridad que el sujeto debe sacar de esta idea, es decir, su certeza de que acontecerá, debe obtenerla de esa experiencia de la muerte del otro. Levinas lo expresa con las siguientes palabras: *“La muerte es un acontecimiento intramundano; la certeza sobre ella procede de la experiencia, coincide con el hecho de que los demás fallecen*⁶⁵⁵. Conocer esa seguridad de la temporalidad del propio ser es la piedra angular de la reflexión sobre la muerte que realiza el viviente. La existencia individual cobra sentido a partir de la existencia del otro, de la muerte del otro, que provoca esa reflexión en el hombre. El desvelamiento de la naturaleza humana se tiene que realizar en esta convivencia y el individuo debe aprovechar estas experiencias que se encuentra para poder seguir construyéndose.

Después de ver esa muerte del otro, el yo debe hacerse con la muerte, con su significado, debe concebir qué es la muerte para él, observando las vivencias que ha ido acumulando de su experiencia de los otros. De esta manera, el individuo conocerá la

⁶⁵³ “Dieu ne lui demanderait pas de donner la mort à Isaac, c’est-à-dire de donner cette mort en offrande sacrificielle à lui-même, à Dieu, si Abraham ne portait à son fils un amour absolu, unique, inconmensurable” (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., pág. 94, trad. pág. 77).

⁶⁵⁴ “Pour assumer une responsabilité absolue devant le devoir absolu, pour mettre en oeuvre – ou à l’épreuve – sa foi en Dieu, Abraham doit aussi rester en vérité un odieux meurtrier, car il accepte de donner la mort” (Derrida, Jacques: *Donner...*, cit., pág. 95, trad. pág. 78).

⁶⁵⁵ “La mort est un événement intra-mondain ; la certitude qui s’y rapporte est issue de l’expérience, elle coïncide avec le fait que les autres trépassent” (Levinas, Emmanuel: *Dieu...*, cit., pág. 63, trad. pág. 66).

muerte y la superará al aceptarla. Camus ejemplifica esta reflexión filosófica con este texto:

“También a ella (a la muerte) hay que conquistarla. El último de los Carrara prisionero en una Padua vaciada por la peste y sitiada por los venecianos, recorría gritando las salas de su palacio desierto: llamaba al diablo y le pedía la muerte. Era una manera de superarla. Y también es una muestra de valor propia de Occidente el haber vuelto tan espantosos los lugares donde la muerte se cree honrada. En el universo del rebelde, la muerte ensalza la injusticia. Es el abuso supremo”⁶⁵⁶.

En una ciudad asolada por la peste, en la que han muerto todos sus ciudadanos salvo uno, este último superviviente vive la desesperación de la vida, ya que está solo, se siente solo. El humano concreto no tiene al otro en ese camino mortal, con lo que decide aceptar la muerte y la pide, incluso, como muestra de valentía. Sabe que la muerte es suya, lo ha aprendido, y ante la soledad que la que se encuentra, quiere que su naturaleza finita se cumpla, porque en esa situación no la ve injusta, sólo la ve como algo natural. Este es el estado al que se debe llegar según estos autores, porque de esta manera el yo se desprende de ese miedo a la muerte y lo supera. Pero, según Camus, la dificultad de este proceso viene de la misma cultura tradicional, ya que se ha preferido ocultar la muerte a los ojos de los ciudadanos. Tanto la misma muerte, como los lugares en donde se encuentra. Con lo que la cultura tradicional provoca ese olvido al que tantas veces hemos tenido ocasión de aludir a lo largo de estas páginas.

Y, por último, otra experiencia que aprende el individuo del otro es su insignificancia existencial dentro del decurso histórico de la humanidad, ya que su aventura personal no consiste más que en una pequeña parte del progreso humano; progreso que continuará después de su muerte, al igual que sucede, y esta es la experiencia que golpea el ser concreto, con ocasión de la muerte del otro. Camus presenta esta idea con su habitual potencia literaria:

⁶⁵⁶ “Elle aussi est à conquérir. Le dernier Carrara, prisonnier dans Padoue vidée par la peste, assiégée par les Vénitiens, parcourait en hurlant les salles de son palais désert : il appelait le diable et lui demandait la mort. C’était une façon de la surmonter. Et c’est encore une marque de courage propre à l’Occident que d’avoir rendu si affreux les lieux où la mort exalte l’injustice. Elle est le suprême abus” (Camus, Albert: *Le mythe...*, cit., pág. 123, trad. págs. 115-116).

“Pero todo el mundo sabe que la vida no vale la pena de ser vivida. No ignoraba, en el fondo, que morir a los treinta o a los setenta años no tiene importancia porque naturalmente, en ambos casos, otros hombres y otras mujeres vivirán, y así durante miles de millones de años”⁶⁵⁷.

Este es el proceso vital en el que la existencia del sujeto se encuentra involucrada. Ver esta realidad hace concebir la muerte con mayor naturalidad, dado que permite comprender la muerte propia se ve como otra muerte en el largo proceso vital de la especie humana. Otra característica ensalzada por Camus, Derrida, Blanchot y Levinas para señalar por qué el hombre debe ver la muerte como su propia esencia y aceptarla como proceso de su naturaleza.

⁶⁵⁷ *“Mais tout le monde sait que la vie ne vaut pas la peine d’être vécue. Dans le fond, je n’ignorais pas que mourir à trente ans ou à soixante-dix ans importe peu puisque, naturellement, dans les deux cas, d’autres hommes et d’autres femmes vivront, et cela pendant des milliers d’années”* (Camus, Albert: *L’étranger*, cit., pág. 173, trad. pág. 115).

*“Una nueva voluntad os enseñó yo a los hombres:
¡querer ese camino que el hombre ha recorrido a ciegas,
y llamarlo bueno y no volver a salirse a hurtadillas de él,
como hacen los enfermos y moribundos!*

*Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el
cuerpo y la tierra y los que inventaron las cosas celestes
y las gotas de sangre redentora: ¡pero incluso estos
dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y de la
tierra! (...)*

*Demasiado bien conozco a estos hombres semejantes a
Dios: quieren que se crea en ellos, y que la duda sea
pecado. Demasiado bien sé igualmente qué es aquello en
lo que más creen ellos mismos.*

*En verdad, no en trasmundos ni en gotas de sangre
redentora: sino que es en el cuerpo en lo que más creen,
y su propio cuerpo es para ellos su cosa en sí.*

*Pero cosa enfermiza es para ellos el cuerpo: y con gusto
escaparán de él. Por eso escuchan a los predicadores de
la muerte, y ellos mismos predicán trasmundos.*

*Es mejor que oigáis, hermanos míos, la voz del cuerpo
sano: es ésta una voz más honesta y más pura.*

*Con más honestidad y con más pureza habla el cuerpo
sano, el cuerpo perfecto y rectangular: y habla del
sentido de la tierra.*

Así habló Zaratustra.”⁶⁵⁸

⁶⁵⁸ Nietzsche, F: *Así...*, cit, págs. 58-59.

BIBLIOGRAFÍA

En esta BIBLIOGRAFÍA se recogen, además de las obras primarias y secundarias de los autores estudiados directamente referidas al problema de la muerte algunas otras referencias que, sin ánimo de exhaustividad, ilustran el sentido general de sus respectivas filosofías.

1) - Fuentes:

- Blanchot, Maurice: *L'Amitié*. Gallimard, París, 1971. (Trad: *La amistad*. Trotta, trad. J. A. Doval Liz revisada por la Editorial, Madrid, 2007).
- --: *La part du feu*. Gallimard, París, 1949. (Trad: *La parte del fuego*. Arena Libros, trad. Isidro Herrera, Madrid, 2007).
- --: *Après coup, precede par Le ressassement éternel*. Minuit, París, 1995. (Trad: *Tiempo después. La eterna reiteración*. Arena Libros, trad. Rocío Martínez Ranedo, Madrid, 2003).
- --: *La communauté inavouable*. Les Éditions de Minuit, París, 1983. (Trad: *La comunidad inconfesable*. Arena Libros, trad. Isidro Herrera, Madrid, 1999).
- --: *La folie du jour*. Fata Morgana, París, 1973, (Trad: *El instante de mi muerte. La locura de la luz*. Tecnos, trad. Alberto Ruiz Samaniego, Madrid, 2007).
- --: *L'instant de ma mort*. Fata Morgana, París, 1994. (Trad: *El instante de mi muerte. La locura de la luz*. Tecnos, trad. Alberto Ruiz Samaniego, Madrid, 2007).
- --: *L'arrêt de mort*. Gallimard, París, 1948.
- --: *L'espace littéraire*, Gallimard, París, 1955.

- Camus, Albert: *La chute*. Gallimard, París, 1956. (Trad: *La caída*. Alianza Editorial, trad. Manuel de Lope, Madrid, 2003).
- --: *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, París, 1942. (Trad: *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial, trad. Esther Benítez, Madrid, 1999).
- --: *La peste*. Gallimard, París, 1996. (Trad: *La peste*. Edhasa, trad. Rosa Chacel, Barcelona, 2004).

- --: *La mort heureuse*. Gallimard, París, 1971. (Trad: *La muerte feliz*. Noguer, trad. Juan Gomis, Barcelona, 1990).
- --: *L'Homme révolté*. Folio Essais, París, 1985. (Trad: *El hombre rebelde*. Alianza Editorial. Trad. Josep Escué, Madrid, 2005).
- --: *Le premier homme*. Gallimard, París, 1994. (Trad: *El primer hombre*. Tusquets Editores, trad. Aurora Bernárdez, Barcelona, 2003).
- --: *Réflexions sur la guillotine*. Gallimard, París, 2008. (Trad: *Reflexiones sobre la guillotina* publicado con el título *Reflexiones la pena de muerte*, Capitán Swing, Salamanca, 2011).
- --: *L'étranger*. Gallimard, París, 1942. (Trad: *El extranjero*. Alianza/Emecé, Trad. José Ángel Valente, Madrid, 2005).

- Derrida, Jacques: *Donner la mort*. Galilée, París, 1999. (Trad: *Dar la muerte*. Paidós, Trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, 2006).
- --: *Apprendre à vivre enfin. Entretien avec Jean Birnbaum*. Galilée / Le Monde, París, 2005. (Trad: *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Amorrortu Editores, Trad. Nicolás Bersihand, Buenos Aires-Madrid, 2006).
- --: *La voix et le phénomène – introduction au probleme du signe dans la phénoménologie de Husserl*. PUF, París, 1967. (Trad: *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Pre-textos, Valencia, 1985).
- --: *Apories. Mourir – s'attendre aux "limites de la vérité"*. Galilée, París, 1996. (Trad: *Aporías. Morir-esperarse (en) los límites de la verdad*. Paidós, trad. Cristina de Peretti, Barcelona, 1998).
- --: *Parages*. Galilée, París, 1986.
- --: *Marges de la Philosophie*. Les Editions de Minuit, París, 1972. (Trad: *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Trad. Carmen González Marín, Madrid, 1989).
- --: *Demeure. Maurice Blanchot*. Galilée, París, 1998.
- --: *Adieu à Emmanuel Levinas*. Galilée, París, 1997. (Trad: *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de Acogida*. Trotta, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, 1998).
- --: *Séminaire: la peine de mort*. Galilée, París, 2012.

- --: *L'écriture et la différence*. Editions du Seuil, París, 1967. (Trad: *La escritura y la diferencia*. Anthropos, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, 1989).
- --: *La dissémination*. Editions du Seuil, París, 1972. (Trad: *La diseminación*. Fundamentos, trad. José Martín Arancibia, Madrid, 1975).
- --: Derrida, Jacques: *La pena de muerte I*. La Oficina de Arte y Ediciones, trad. Delmirio Rocha Álvarez, Madrid, 2017.

- Levinas, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Klumer Academic / Le livre de poche, París, 2010 (or. 1961). (Trad: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, trad: Miguel García-Baró, Salamanca, 2012). Existe una traducción anterior: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 1977.
- --: *Éthique et Infini*. Le livre de poche, París, 1984. (Trad: *Ética e infinito*. Visor, Trad. Jesús María Ayuso Díez, Madrid, 1991).
- --: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Grasset, París, 1991. (Trad: *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos, trad. José Luis Pardo, Valencia, 1993).
- --: *Dieu, la Mort et le Temps*. Bernard Grasset, París, 1993. (Trad: *Dios, la muerte y el tiempo*. Texto fijado, notas y epílogo de Jacques Rolland. Cátedra, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, 1998).
- --: *Le temps et l'autre*. PUF, París, 1983. (Trad: *El tiempo y el otro*. Paidós, trad. Félix Duque, París, 1991)
- --: *Sur Maurice Blanchot*. Fata Morgana, París, 1975. (Trad: *Sobre Maurice Blanchot*. Trotta, edic, José M. Cuesta Abad, Madrid, 2000).
- --: *De l'Existence a l'Existant*. VRIN. París, 1993. (Trad: *De la existencia al existente*. Arena Libros, trad. Patricio Peñalver, Madrid, 2000).
- --: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Librairie philosophique J. Vrin, París, 1982. (Trad: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis, trad. Manuel E. Vázquez, Madrid, 2005).
- --: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Vrin, París, 1930. (Trad: *La teoría fenomenológica de la intuición*. Sígueme, Tania Checci, Salamanca, 2004).

- --: *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1974 (Kluwer Academic, París, 1978). (Trad: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme, trad. Antonio Pintor-Ramos, Salamanca, 1987).

2) - Bibliografía secundaria:

2.1) – Monografías y otras fuentes:

- Aguilar López, José María: *Trascendencia y alteridad: estudio sobre E. Levinas*. EUNSA, Pamplona, 1992.
- Agustín de Hipona: *La Ciudad de Dios*. Ediciones Alma Mater S.A., trad. Lorenzo Riber, Barcelona, 1953.
- Akamatsu, Étienne: *Comprendre Levinas*. Armand Colin, París, 2011.
- Albiac, Gabriel: *La muerte. Metáforas, mitologías y símbolos*. Paidós, Barcelona, 1996.
- Antonioli, Manola: *L'écriture de Maurice Blanchot: fiction et théorie*. Éditions Klincksieck, París, 1999.
- Ariès, Philippe: *La muerte en Occidente*. Argos Vergara, trad. Josep Elias, Barcelona, 1982.
- --: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: Du Moyen Age à nos jours*. Points, París, 1997. (Trad : *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días*. El Acantilado, trad. F. Carbajo y R. Perrin, Barcelona, 2000).
- --: *L'homme devant la mort*. Points, París, 1985. (Trad: *El hombre ante la muerte*. Taurus, trad. Mauro Armiño, Madrid, 1999).
- Aristóteles: *Política*, Gredos, Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdès, Madrid, 1988.
- Bailey Gill, Carolyn: *Maurice Blanchot. The demand of writing*. Routledge, Nueva York, 1996.
- Barbaglio, G. y Dianich, S. (directores): *Nuevo diccionario de Teología*, Ediciones Cristiandad, trads: M. Olasagasti / A. Ortiz / A. Neira, Madrid, 1982.

- Bennington, Geoffrey / Derrida, Jacques: *Jacques Derrida*. Cátedra, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, 1994.
- Bident, Christophe: *Maurice Blanchot. Partenaire invisible*. Champ Vallon, Seyssel, 1998.
- Biyogo, Grégoire: *Adieu à Jacques Derrida. Enjeux et perspectives de la déconstruction*. L'Harmattan Gabon, París, 2005.
- Bolívar Botia, Antonio: *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*. Editorial Cincel, Madrid, 1985.
- Bremmer Jan: *El concepto del alma en la antigua Grecia*. Siruela, trad: Menchu Gutiérrez, Madrid, 2002.
- Brezis, David: *Levinas et le tournant sacrificiel*. Hermann, París, 2012.
- Bürger, Christa / Bürger, Peter: *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Akal, trad. Agustín González Ruiz, Madrid, 2001.
- Calderón Rodríguez, Luis Antonio: *Albert Camus: o la vigencia de la utopía*, Universidad de Caldas, Manizales (Colombia), 2004.
- Camus, Catherine: *Albert Camus: solitaire et solidaire*. Lafon, Neuilly-sur-Seine, 2009.
- Clark, Timothy: *Derrida, Heidegger, Blanchot. Sources of Derrida's notion and practice of literature*. Cambridge University Press, Nueva York, 1992.
- Cohen, Tom (coord.): *Jacques Derrida y las humanidades*. Siglo Veintiuno Editores, México D.F., 2005.
- Collin, Françoise: *Maurice Blanchot et la question de l'écriture*. Gallimard, París, 1986.
- Courtine, Jean-Francois: *Levinas : la trame logique de l'être*. Hermann, París, 2012.
- Cragolini, Mónica B.: *Por amor a Derrida*. La Cebra, trad. Daniel Álvaro y Juan Luis Gastaldi, Buenos Aires, 2008.
- Cuesta Abad, José M.: *La escritura del instante. Una poética de la temporalidad*. Akal, Madrid, 2001.
- De la Barca, Calderón: *La vida es sueño*. Espasa-Calpe. Madrid, 1955.
- De Peretti, Cristina: *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Anthropos. Barcelona, 1989.

- Derrida, Jacques / Ferraris, Maurizio: *El gusto del secreto*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2009.
- Descartes, René: “Les passions de l’âme”, volumen XI de la edición de referencia: *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Léopold Cerf, París, 1897-1913, 13 vols. (Vrin-CNRS, París, 1964-1974). Trad: *Las pasiones del alma*. Edición, introducción y notas de Julián Pacho; traducción de Francisco Fernández Buey revisada por Julián Pacho, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- Diego, Rosa de: *Albert Camus*. Síntesis, Madrid, 2006.
- Dooley, Mark: *The philosophy of Derrida*. Acumen, Stocksfield, 2007.
- Duque, Félix: *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología. Heidegger/Levinas-Hölderlin/Celan*. Abada Editores, Madrid, 2010.
- Ella, Steeve Elvis: *Emmanuel Levinas: des droits de l’homme à l’homme*. L’Hartmattan, París, 2009.
- Fernández del Riesgo, Manuel: *Antropología de la muerte. Los límites de la razón y el exceso de la religión*. Síntesis, Madrid, 2007.
- Ferraris, Maurizio: *Jackie Derrida. Ritratto a memoria*. Boringhieri, Milán, 2006, trad. *Jackie Derrida. Retrato de memoria*. Pontificia Universitaria Javeriana/ Instituto Pensar/ Siglo del Hombre Editores, Colombia, 2006.
- --: *Introducción a Derrida*. Amorrortu, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires, 2006.
- Ferrater Mora, José: *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*. Aguilar, Madrid, 1962.
- Fichte, Johann Gottlieb: *El destino del hombre*. Espasa-Calpe S.A., trad. Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, 1976.
- Foley, John: *Albert Camus: from the absurd to revolt*. Acumen, Stocksfield, 2008.
- Forest, Philippe: *Camus: étude de l’Étranger, La Peste, Les Justes, La Chute*. Marabout, Verviers, 1992.
- Fries, Heinrich (director): *Conceptos fundamentales de Teología*. Ediciones Cristiandad, trad. Alfonso de la Fuente Adanez, Madrid, 1979.
- Gabilondo, Ángel: *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*. Abada Editores, Madrid, 2003.

- Gabilondo, Ángel / Aranzueque, Gabriel: *Ser de palabra. El lenguaje de la metafísica*. Gredos, Madrid, 2015.
- García Hubard, Gabriela: *Circunvalaciones de la muerte. Beckett-Derrida-Poe*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2009.
- Gill, Carolyn Bailey (ed): *Maurice Blanchot: The Demand of Writing*. Routledge, New York / London, 1996.
- González R. Arnaiz, Graciano (coord): *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*. Editorial Complutense, Madrid, 1994.
- Graves, Robert: *Los mitos griegos*. Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Grenier, Roger: *Albert Camus. Soleil et ombre. Une biographie intellectuelle*. Gallimard, París, 1987.
- Guérin, Jeanyves (dir): *Dictionnaire Albert Camus*. R. Laffont, París, 2009.
- Guibal, Francis: *Fenomenología, Ontología, Metafísica. Emmanuel Levinas en el espacio filosófico contemporáneo*. Universidad de Santiago, Santiago de Chile, 2005.
- Haase, Ulrich / Large, William: *Maurice Blanchot*. Routledge, Londres, 2001.
- Hallado, Daniel: *Seis miradas sobre la muerte*. Paidós, Barcelona, 2005.
- Hartman, G.H.: *Saving the Text: Literatura / Derrida / Philosophy*. The John Hopkins University Press, Baltimore, 1981.
- Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*. Trotta, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, 2003.
- Himy, Laure: *Maurice Blanchot: La solitude habitée*. Bertrand-Lacoste, París, 1997.
- Hill, Leslie: *Blanchot: Extreme Contemporary*. Routledge, London, 1997.
- Holland, Michael (ed): *The Blanchot reader: Maurice Blanchot*. Oxford University Press, Oxford, 1995.
- Huisman, Denis: *El existencialismo*. Acento Editorial, Trad. José Manuel L. Vidal, Madrid, 1999.
- Jankélévitch, Vladimir: *La mort*. Flammarion, Francia, 1977. (Trad: *La muerte*. Pre-textos, trad. Manuel Arranz, Valencia, 2002).
- Jaspers, Kart: *Iniciación al método filosófico*. Introducción y traducción del alemán por María Luisa Pérez Torrea, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
- Kamuf, Peggy (edited): *A Derrida Reader. Between the blinds*. Harvester Wheatsheaf, USA, 1991.

- Kerényi, Karl: *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*. Herder, trad. Adan Kovacksics, Barcelona, 1998.
- Kofman, Sarah: *Lectures de Derrida*. Galilée, París, 1984.
- Lebesque, Morvan : *Camus*. Editions du Seuil, París, 1965.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadología. Principios de Filosofía*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- León Azcárate, J.L. de: *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2000.
- Lévy, Benny: *Lévinas: Dieu et la philosophie*. Verdier, Lagrasse, 2009.
- Lloyd, G.E. R.: *Polaridad y Analogía*. Taurus, Trad. Luis Vega, Madrid, 1987, original 1966.
- Lottman, Herbert R.: *Albert Camus*. Le Cherche Midi, París, 2013. (Trad: *Albert Camus*, Taurus, trad. Marianne Véron, Madrid, 1978).
- Lunyue, Wang: *Approche Sémiotique de Maurice Blanchot*. L'Harmattan, París, 1998.
- Maldonado Ortega, Rubén: *Absurdo y rebelión: una lectura contemporánea en la obra de Albert Camus*", Universidad Del Norte, Barranquilla (Colombia), 2011.
- Malka, Salomon: *Emmanuel Lévinas. La vida y la huella*. Trotta, Trad. Alberto Sucasas, Madrid, 2006.
- Martín, Jean-Clet: *Leçons sur Derrida: déconstruire la finitude*. Ellipses, París, 2015.
- Mattéi, Jean-François (coord): *Albert Camus: du refus au consentement*. Presses universitaires de France, París, 2011.
- Mejía, Jorge Mario: *Blanchot y el pensamiento literario*. Universidad de Antioquia, Antioquia (Colombia), 1999.
- Merrell, F.: *Deconstruction Reframed*. Purdue University Press, Lafayette (Indiana), 1985.
- Michaud, Ginette: *Tenir au secret. Derrida, Blanchot*. Galilée, París, 2006.
- Millet, Richard: *Place des pensées : sur Maurice Blanchot*. Gallimard, París, 2007.
- Moati, Raoul: *Derrida et le langage ordinaire*. Hermann, París, 2014.
- Mole, Gary D.: *Lévinas, Blanchot, Jabès : figures of estrangement*. University Press of Florida, Gainesville, 1997.

- Morin, Edgar: *L'Homme et la Mort*. Seuil, París, 1976. (Trad: *El hombre y la muerte*. Kairós, trad. Abraham Velez de Cea, Barcelona, 2003).
- Mumma, Howard: *El existencialista hastiado. Conversaciones con Albert Camus*. Voz de Papel, Trad. José Ángel Agejas, Madrid, 2005.
- Nagel, Thomas: *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*. FCE, México, 1981.
- Nanga-Essomba, Jean-Thierry: *Emmanuel Levinas, la philosophie de l'altérité*. L'Harmattan, París, 2012.
- Nietzsche, Friedrich: *Fragmentos Póstumos*. Abada Editores, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, 2004.
- --: *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, 1972.
- Nola, Alfonso M. di: *La negra señora. Antropología de la muerte y el luto*. Belacqua documentos, Trad. Santiago Jordán Sempere, Madrid, 2006.
- Norris, Christopher: *Derrida*. Fontana, London, 1987.
- Peeters, Benoit: *Derrida*. Flammarion, París, 2010, trad. Gabriela Villalba, Fondo de Cultura Económica 2013.
- Peñalver, Patricio: *Argumento de alteridad*. Caparrós Editores, Madrid, 2001.
- Pérez, Ana Rosa / Zirión, Antonio: *La muerte en el pensamiento de Albert Camus*. UNAM, México, 1981.
- Pérez de Tudela Velasco, Jorge: *Gadaderriana en Diálogo y Deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*". Cuaderno Gris nº 3, 1998, págs, 167-194.
- --: *La mancha Derrida en El mal irradiación y fascinación*. Coord: Félix Duque, Serbal, Barcelona, 1993, págs. 61-79.
- --: *Escritura y "phoné". El desplazamiento derridiano de la tradición analítica en Filosofía analítica hoy: encuentro de tradiciones*. Coord: Mercedes Torrevejanos Parra, 1991, págs. 155-176.
- Pérez del Río, Eugenio: *La muerte como vocación. En el hombre y en la literatura*. Laia, Barcelona, 1984.
- Platón: *Fedón en Diálogos III*. Gredos, trad. C. García Gual, Madrid, 2000.
- --: *Gorgias en Diálogos II*. Gredos, trad. J. Calonge Ruiz, Madrid, 2000.
- --: *Apología de Sócrates en Diálogos I*. Gredos, trad. J. Calonge Ruiz, Madrid, 2000.

- --: *Crátilo en Diálogos II*. Gredos, trad. J. Calonge Ruiz, Madrid, 2000.
- --: *República en Diálogos IV*. Gredos, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, 2000.
- --: *Parménides en Diálogos V*. Gredos, trad. J. Calonge Ruiz, Madrid, 2000.
- --: *Timeo en Diálogos VI*. Gredos, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, 2000.
- --: *Critias en Diálogos VI*. Gredos, trad. Francisco Lisi, Madrid, 2000.
- --: *Leyes en Diálogos VIII (Libros I-VI)*. Gredos, trad. Francisco Lisi, Madrid, 2000.
- --: *Leyes en Diálogos IX (Libros VII-XII)*. Gredos, trad. Francisco Lisi, Madrid, 2000.
- --: *Sofista en Diálogos V*. Gredos, trad. M.I. Santa Cruz, Madrid, 2000.
- --: *Cartas en Diálogos VII*. Gredos, trad. Juan Zaragoza, Madrid, 2000.
- Pollman, Leo: *Sartre y Camus. Literatura de la existencia*. Gredos, trad. Isidoro Gómez Romero, Madrid, 1973.
- Powell, Jason: *Jacques Derrida. Una biografía*. Universitat de València (PUV), trad. M. Josep Cuenca, Valencia, 2008.
- Rabinovich, Silvana: *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*. Universidad Autónoma de Tlaxcala, México DF, 2005.
- Ramona, Charles: *Le vocabulaire de Derrida*. Ellipses, París, 2015.
- Rey, Pierre-Louis: *L'Étranger, Albert Camus*. Hatier, París, 1991.
- Roblès, Emmanuel: *Camus, hermano de sol*. Edicions Alfons El Magnànim, Valencia, 1995.
- Ronchi, Rocco: *Bataille, Levinas, Blanchot: un sapere passionale*. Come Pensare, Milán, 1985.
- Rondeu, Daniel: *Camus ou les promesses de la vie*. Mengès, París, 2005.
- Rorty, Richard: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Paidós, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, 1993.
- Royle, Nicholas: *Jacques Derrida*. Routledge, London, 2003.
- Sádaba, Javier: *Saber morir*. Ed. Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1991.
- --: *Saber vivir*. Ed. Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1985.
- Saffa, Fathy / Derrida, Jacques: *Rodar las palabras. Al borde de un filme*. Arena Libros, trad. Antonio Tudela, Madrid, 2004.
- Salanskis, Jean-Michel: *Derrida*. Belles Lettres, París, 2010.
- Sallis, J.: *Deconstruction and Philosophy*. University of Chicago Press, Chicago, 1987.

- Saric Gordillo, Erika (Selección y traducción): *La muerte. Una antología*. Valdemar, Madrid, 2000.
- Sartre, Jean-Paul: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, París, 1943. (Trad: *El ser y la nada*. Biblioteca de Grandes Pensadores, Trad. Juan Valmar, Barcelona, 2004. Or: Alianza Editorial 1984).
- Schopenhauer, Arthur: *El mundo como voluntad y representación*. Trotta, trad. Pilar López de Santa María, Madrid, 2003.
- Schumacher, Bernard N.: *Confrontations avec la mort*. Les Éditions du Cerf, París, 2005.
- Séneca: *Escritos consolatorios*. Alianza Editorial, trad. Perfecto Cid Luna, Madrid, 1998.
- --: *Lucilium Epistulae Morales*, en Seneca, *Epistles*, with an English translation by Richard M. Gummere, Harvard University Press, Cambridge, Mass./Heinemann, Londres, 1979, vol. II. (Trad: *Séneca: Epístolas morales a Lucilio, libro X, ep. LXXXII*. Traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1989, vol. II).
- Sessler, Tal: *Levinas and Camus: humanism for the twenty-first century*. Continuum, London / New York, 2008.
- Sharpe, Matthew: *Camus, philosophe: to return to our beginnings*. Brill, Boston, 2015.
- Sófocles: *Tragedias*. Gredos, trad. Assela Alamillo, Madrid, 2000.
- Stocker, Barry: *Derrida on deconstruction*. Routledge, London, 2006.
- Tanase, Virgil: *Camus*. Trad. Ana García Novoa, Plataforma, Barcelona, 2018.
- Tood, Oliver: *Albert Camus: una vida*. Tusquets, trad. Mauro Armiño, Barcelona, 1997.
- Vidarte, Paco (Coord): *Marginales. Leyendo a Derrida*. UNED Ediciones, Madrid, 2000.
- Zárate, Marla: *Albert Camus (1913-1960)*. Del Orto, Madrid, 1995.
- Zaretsky, Robert: *Albert Camus, elements of a life*. Cornell University Press, Íthaca, 2010.
- *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé. Alianza Editorial, trad. Alberto Bernabé, Madrid, 2005.

- *El libro de los muertos de los antiguos egipcios*. Editorial Desclée de Brouwer, trad. Ramón Alfonso Díez Aragón y M^a del Carmen Blanco Moreno, Bilbao, 2000.
- *Bardo Thodol. El libro tibetano de los muertos*. Mandala, trad. Agustín López y María Tabuyo, Palma de Mallorca, 2006.
- *Poema de Gilgamesh*. Tecnos, trad. Federico Lara Peinado, Madrid, 2003.
- *Gilgamesh o la conquista de la inmortalidad*. Trotta, Franco D'Agostino, trad. Francisco del Río Sánchez, Madrid, 2007.
- *Epopeya del Gilgamesh rey de Uruk*. Trotta, traducción y edición de Joaquín Sanmartín, Madrid, 2005.
- *La Biblia*. B.A.C., trad. Eloíno Nacar Fuster / Alberto Colunga Cueto, Madrid, 1991 (or. 1944).

2.2)- Artículos:

- *Albert Camus: oeuvre fermée, oeuvre ouverte?* en Cahiers Albert Camus número V, Gallimard, Édition publiée sous la direction de Raymond Gay-Crosier et Jacqueline Lévi-Valensi, París, 1985.
- *Albert Camus. Tragedia moderna. Búsqueda y sentido de una expresión ética y estética* en Anthropos, nº 199, Rubí (Barcelona), 2003.
- *Lévinas* en *Les Cahiers de L'Herne*, Editions de L'Herne, París, 2006.

2.3) – Revistas:

- Anthropos, número 192-193. Barcelona, 2001. (Sobre Maurice Blanchot).
- Archipiélago, número 49. Barcelona, 2001. (Sobre Maurice Blanchot).
- Les Cahiers de l'Herne, *Blanchot*. París, 2014.
- Les Cahiers de l'Herne, *Camus*. París, 2013.
- Les Cahiers de l'Herne, *Levinas*. París, 2006.
- Cuaderno de Materiales. Madrid. ISSN 1138-7738.

- Revista Bajo Palabra. Madrid. ISSN 1576-3935 – Eissn 1887-505X.

2.4) - Páginas web.

- The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/>
- Bibliotheca Augustana: <http://www.hs-augsburg.de/~harsch/augustana.html>
- <https://revistaneutral.wordpress.com/>
- <https://newworldencyclopedia.org>
- <https://www.iep.utm.edu>
- <https://www.litencyc.com>
- <https://www.rep.routledge.com>articles>
- <http://institutodefilosofia.udp.cl/coloquio-internacional-blanchot-escritura-y-poder/>
- http://www.academia.edu/5616874/Maurice_Blanchot_la_literatura_como_cuesti%C3%B3n
- <http://www.letraslibres.com/mexico/libros/maurice-blanchot-una-necrologica>
- <https://www.ecured.cu/Albert.Camus>
- <https://www.alalettire.com/camus-bio.php>
- <https://www.les-philosophes.fr/camus.html>
- <https://la-philosophie.com/absurde-camus>
- <https://www.philosophica.info/voces/derrida/Derrida.html>
- <https://www.antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id.articulo=273>
- https://www.histophilo.com/jacques_derrida.php
- <https://www.filosofia.net/materiales/articulos/a.44.html>
- <https://filosofiahoy.es/jacques-derrida-nunca-he-aprendido-vivir/>
- <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36908409>
- <https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-060605933.html>
- <https://www.britannica.com/biography/Jacques-Derrida>
- <https://www.britannica.com/biography/Emmanuel-Levinas>
- <https://www.filosofia.net/materiales/num/num22/levinas.html>
- <http://philosophica.info/voces/levinas/Levinas.html>

- http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=51692-715X200600020003
- <https://levinas.fr>
- <https://uneej.com/courses/philosophie/CPELO1/S1/about>
- <https://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/13202>
- <http://www.ufg.edu.sv/ufg/theorethikos/Enero99/carlos.html>
- <https://filosofia.idoneos.com/350148/>
- <http://www.histophilo.com/exitencialismo.php>